Roberto Torretti

Manuel Kant

Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica

Tercera edición

EDICIONES
UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

Colección Pensamiento Contemporáneo

© 2005 Derechos Reservados by Universidad Diego Portales.

Manuel Kant: Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica

Registro de Propiedad Intelectual Nº 145.765
3ª Edición, 2005.

Registro de Propiedad Intelectual Nº 33.204
1ª Edición, 1967
© Roberto Torretti, 1967.
Universidad Diego Portales
Vicerrectoría Académica / Dirección de Extensión y Publicaciones
Teléfono (56 2) 676 2000 / Fax (56 2) 676 2149
Av. Manuel Rodríguez N° 415
Santiago, Chile
www.udp.cl
(publicaciones)

Diseño Interior: Roberto Torretti
Diseño Portada: Marianne Kunsemüller
Imagen Portada: Grabado Eduardo Vilches “Retrato III”

ISBN EPUB: 956-7397-64-3

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida o trasmitida mediante cualquier sistema — electrónico, mecánico, fotocopiado, grabación o de recuperación o almacenamiento de información — sin la expresa autorización de la Universidad Diego Portales.

PARA CARLA

Und des Gottes freundliche Gaben,
die wir teilen, sie sind zwischen den Liebenden nur.

Contenido

Portadilla
Créditos
Dedicatoria

Prefacio a la tercera edición
Prefacio a la primera edición
Cambios introducidos en la tercera edición
Cronología: Kant y su tiempo
Primera Parte: Introducción
Cita 1
1 El tema de la Crítica de la razón pura
2 La metafísica en tiempos de Kant. Estructura y método de la metafísica de Wolff
3 Wolff y Leibniz. Armonía preestablecida. Sensibilidad y entendimiento. Principios de contradicción y de razón suficiente...
4 El joven Kant y la metafísica tradicional. La oposición entre ‘lógico’ y ‘real’ en sus primeros escritos. El problema de la causalidad
5 Crisis de la metafísica y necesidad de un examen de sus fundamentos
6 El camino hacia la filosofía crítica. El nuevo concepto de lo trascendental. Tarea de una filosofía trascendental...
7 Nota sobre las fuentes para el estudio de Kant
Segunda Parte: Espacio y tiempo
Cita 2
1 Generalidades

2 El concepto de espacio en Kant y en nuestros días
3 Concepto psicológico de espacio: los »campos« sensoriales
4 Espacio físico y espacio matemático
5 Estructura del espacio físico según Leibniz, Newton y Kant
6 Las concepciones de Newton y de Leibniz acerca de la naturaleza del espacio físico
7 El problema del espacio en el primer escrito de Kant. La estructura del espacio y la interacción entre las cosas espaciales...
8 La Historia natural y teoría general del cielo. Su lugar en la historia de la astronomía. Posición frente al problema del espacio
9 La Monadología física, ensayo de conciliar la geometría y la metafísica. Divisibilidad infinita del espacio. Teoría de la interacción...
10 Los escritos siguientes. La interacción del alma y el cuerpo en Sueños de un visionario
11 El nuevo método de la metafísica propuesto en la Indagación acerca de la nitidez de los principios de la teología natural y la moral
12 Aplicación del nuevo método al problema del espacio: el escrito de 1768 y el descubrimiento de las contrapartidas incongruentes
13 Las contrapartidas incongruentes en la obra posterior de Kant. Críticas de Louis Couturat y Kurt Reidemeister
14 Tránsito a la doctrina crítica del espacio y el tiempo. La amenaza del espinocismo. Las antinomias como »agente catalítico«...
15 La disertación inaugural De mundi (1770). El distingo entre entendimiento y sensibilidad en la filosofía griega y en la

filosofía...
16 Espacio y tiempo son representaciones intui-tivas y a priori: argumentos del De mundi
17 Espacio y tiempo son representaciones intuitivas y a priori: nuevos argumentos de la Crítica
18 Las representaciones del tiempo y el espacio como fuente del conocimiento matemático. Kant y la geometría
19 Subjetividad e idealidad del espacio y el tiempo.Significado de la nueva doctrina. Una supuesta laguna...
20 La doctrina crítica del tiempo y el espacio y la posibilidad del conocimiento metafísico...
Tercera Parte: La deducción de las categorías
Cita 3
A Introducción
B La deducción trascendental: la cuestión del texto
C La deducción trascendental: la versión de 1781
D La deducción trascendental: la versión de 1787
E La llamada »deducción metafísica«
F La metafísica de la experiencia
Cuarta parte: El problema de la cosa en sí
Cita 4
1 El problema
2 El distingo entre fenómeno y cosa en sí y la reforma de la noción de objeto
3 La refutación del idealismo
4 El concepto crítico del nóumeno
5 Crítica de la metafísica especial
6 El acceso a lo suprasensible en la vida moral y los postulados de la razón práctica

Apéndices
I Espacio físico y espacio sensorial en Kant
II Notas adicionales sobre las antinomias
III Cualidades primarias y secundarias
IV ‘Fenómeno’, ‘apariencia’, ‘ilusión’
V Infinitud del espacio: Contra Kästner
VI Sobre la pretendida relatividad del distingo entre juicios analíticos y juicios sintéticos
VII »Deducción metafísica« de las categorías y »exposición metafísica« del espacio y el tiempo
VIII Entendimiento e imaginación en la Crítica del juicio
IX Etapas en el descubrimiento del »hilo conductor« de la deducción metafísica de las categorías (según H. J. de Vleeschauwer)
X Razón y entendimiento
XI La interpretación de la filosofía crítica por Johann Sigismund Beck
XII Con las categorías se puede pensar lo suprasensible, sin conocerlo
XIII La tabla kantiana de las categorías según Klaus Reich
Bibliografía
Índice de conceptos y nombres propios

Prefacio a la tercera edición

Cuando este libro apareció hace casi cuarenta años, no podía imaginarme que, andando el tiempo, habría interés en una reedición en que las frases »el siglo pasado« y »nuestro siglo« tendrían un nuevo significado y habría que reemplazarlas con »el siglo XIX« y »el siglo XX« para preservar el antiguo. Menos se me ocurrió pensar que este reemplazo tendría oportunidad de ejecutarlo yo mismo. Por la oportunidad doy gracias a aquella o aquello que dispensa el tiempo de mi vida y que no vacilaría en llamar por su nombre habitual si no se lo hubieran apropiado los dogmáticos. El interés se lo agradezco a la editorial que asume el riesgo de publicar el libro otra vez, y a las lectoras y lectores que agotaron dos ediciones y han hecho un sinnúmero de fotocopias.

El propósito y la estructura del libro se describen en el Prefacio a la primera edición, reproducido a continuación de éste. Los cambios introducidos en esta tercera edición se explican en una sección destinada a eso, después del Prefacio a la primera.

Con inmensa alegría dedico el libro nuevamente a Carla Cordua. Desinhibido gracias al paso del tiempo, incluyo ahora en la dedicatoria pública los versos de Hölderlin que escribí a mano en el ejemplar que le entregué en 1967.

Santiago de Chile, diciembre de 2004.

Prefacio a la primera edición

Este libro fue concebido para ayudar a las personas de habla española que se propongan estudiar el pensamiento de Kant. Con este fin, me ha parecido útil dar, no una exposición del conjunto de todas sus doctrinas principales —que habría tenido que ser o superficial o demasiado extensa—, sino un análisis de aquellas en que descansa todo el edificio de su filosofía crítica, la doctrina del espacio y el tiempo y la doctrina de las categorías. Kant las desarrolla, como es sabido, en el primer tercio de la *Crítica de la razón pura*, o sea, en aquel escrito suyo con que el estudioso de su obra ha de enfrentarse en primer término y que en este segmento inicial presenta justamente las mayores dificultades. El comentario de estas doctrinas ocupa las dos partes centrales del libro. La última parte examina brevemente el concepto kantiano de la cosa en sí, las dificultades que suscita y el significado que debe atribuírsele; este examen abre una perspectiva sobre el conjunto de la filosofía crítica de Kant.

Presupongo que el lector que se interese por un libro de este género tendrá cierta familiaridad con la obra de los grandes pensadores modernos que preceden a Kant. Por otra parte, doy en la Introducción algunas indicaciones elementales acerca de la filosofía universitaria alemana del siglo XVIII que me han parecido necesarias para entender lo que sigue. La precede una Cronología, que sitúa la vida de Kant entre los grandes acontecimientos contemporáneos y da la fecha de publicación de sus escritos. La Bibliografía, al final del libro, permite identificar fácilmente las obras a que remiten mis citas; he incluido en ella una lista de los trabajos sobre Kant y demás escritos filosóficos contemporáneos que me han ayudado en la preparación de este libro, y con los cuales en mayor o menor medida estoy en deuda.

Quiero agradecer aquí a la Fundación Alexander von Humboldt el otorgamiento de una beca que me permitió trasladarme a Alemania y completar allá la documentación necesaria para preparar el libro. Agradezco asimismo al Consejo Universitario de la Universidad de Chile que me haya liberado de mis tareas docentes y administrativas mientras disfruté de esa beca. En Alemania trabajé en el Seminario Filosófico A de la Universidad

de Bonn; deseo expresar aquí mi especial reconocimiento al profesor Gottfried Martin por sus consejos y sus palabras de estímulo y por todas las facilidades que me dio para mi trabajo en el Seminario. Debo valiosas indicaciones al Dr. Eduard Gerresheim y al R. P. François Marty S.J., quien tuvo la gentileza de comunicarme algunas de las ideas que desarrollará en un trabajo en preparación sobre la analogía en Kant.

El libro está dedicado a Carla Cordua. Después de quince años que hemos destinado juntos al estudio de la filosofía, oyendo a los mismos maestros y leyendo a los mismos autores, comunicándonos y discutiendo día a día nuestras dificultades y nuestras ocurrencias, no me es fácil decidir qué parte de este libro mío no es también de ella. Al dedicárselo no hago talvez sino devolverle lo que es suyo.

Santiago de Chile, mayo de 1966.

Cambios introducidos en

la tercera edición

Aunque destinadas sobre todo a quienes conocen las ediciones anteriores, estas indicaciones servirán también a los nuevos lectores como guía para la utilización del libro. Para facilitar las consultas, divido esta sección por temas.

Generalidades.

En el fondo, se trata del mismo libro. Ya no me siento competente para mejorar los detalles de mi lectura de Kant, y en sus grandes líneas ella no ha cambiado. Todavía pienso que la *Crítica de la razón pura* significó un paso decisivo en la ilustración del género humano, o sea, en su emancipación de las tutelas que él mismo se ha impuesto. También creo aún que, en importantes respectos, la *Crítica* sigue siendo rehén de la tradición que Kant llamó ‘dogmática’. El carácter de Jano bifronte que ostenta su obra, tal como la de otros grandes innovadores de la historia, se manifiesta sobre todo en los textos que cito y comento en la última parte. Espero que en ellos se vea por qué no puedo sumarme a la hermenéutica reaccionaria que se ceba en algunos de ellos.

Por otra parte, he alterado, moderado o extremado algunas opiniones enunciadas sobre otros temas que entre tanto he estudiado mejor, particularmente, la historia de la física y de la matemática. Algunas de estas rectificaciones, así como unas pocas referencias a obras sobre Kant aparecidas después de la 1ª edición, están consignadas en notas que señalo con la indicación ‘**nota de 2004**’.

Numeración de las partes y estilo de referencias internas.

He preservado la estructura de la 1ª edición; sin embargo, para facilitar las referencias internas, he renumerado así las cuatro grandes partes en que estaba dividida:

I. Introducción.

II. Espacio y tiempo.
III. La deducción de las categorías.
IV. El problema de la cosa en sí.

Con el mismo propósito, asigné números (del 2 al 11) a las secciones de la Parte III.D designadas en la 1ª edición por los parágrafos de la *Crítica* a que se refieren.

Ilustro con dos ejemplos el estilo de las referencias internas: '§III.F.7' remite al §7 de la sección F de la Parte III; '§II.n 146' remite a la nota 146 de la Parte II. He eliminado las referencias internas que el lector puede fácilmente establecer consultando el índice de conceptos y nombres propios.

Referencias y bibliografía.

Para la nueva edición he adoptado el método de abreviar las referencias que usan corrientemente las buenas revistas de filosofía. En el texto del libro y en las notas, las obras citadas se identifican por el nombre del autor y la fecha de publicación, seguidos de la página (o el tomo y la página, cuando es pertinente). En unos pocos casos, en vez de esa fecha, utilizo una sigla, habitualmente estándar (ejemplo: 'AT' remite a las obras de Descartes editadas por Adam y Tannéry). La bibliografía al final del libro da las fichas correspondientes a estas abreviaturas. Por ejemplo, la referencia 'Vleeschauwer 1934/37, 2:492s' remite al tomo segundo, páginas 492 y siguiente, del libro cuya ficha completa es: »Vleeschauwer, Herman Jean de (1934/37), *La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant*, Anvers. 3 vols.«

Las referencias a la *Crítica de la razón pura* remiten a las ediciones de 1781 y 1787, designadas respectivamente por las letras A y B, seguidas de la página. Todas las otras referencias a Kant remiten a la edición académica de sus obras. Me valgo para ello de la sigla 'Ak' seguida de tomo y página, omitiendo el nombre del autor. Sin duda fui petulante al adoptar esta norma en 1967, cuando probablemente no había más que un solo ejemplar de esa edición en todo Chile (en la biblioteca del instituto que yo dirigía). Pero entre tanto hemos progresado. Se ha multiplicado el número de ejemplares de Ak en el mundo hispánico. Además, Hinske y Weischedel (1970) publicaron una concordancia que permite ubicar en la popular edición de

Weischedel cualquier referencia a Ak que remita a escritos de Kant reproducidos en ella. Por último, los primeros 23 tomos de Ak están disponibles desde 2003 en un CD-ROM de precio moderado accesible con Windows (XP o anterior), y seguramente habrá pronto un *upgrade* con los tomos restantes.

Todas las citas de Kant en alemán están copiadas de Ak. Señalo expresamente los raros casos en que rechazo una corrección introducida por Ak en el texto impreso de las ediciones originales. Siguiendo a Ak, uso la ortografía vigente a fines del siglo XIX en las citas de obras publicadas en vida de Kant, y la grafía de los manuscritos en aquellas que proceden de su correspondencia y de las obras póstumas. Fuera de estos contextos, uso naturalmente la ortografía alemana actual (no reformada).

En general, nombro las obras de Kant del modo que es familiar en castellano: '*Prolegómenos*', '*Crítica del juicio*', etc. 'La *Crítica*' por antonomasia es la de la razón pura, tema capital del presente libro. En la 1ª edición, al escrito de Kant *Sobre la forma y los principios del mundo sensible y el mundo inteligible* (1770) solía llamarlo 'la disertación de 1770', 'la disertación' e incluso 'la *Dissertatio*', en latín, en cursiva y con mayúscula. Esta última denominación es un despropósito, pues la obra, escrita en latín, no se titula así, sino *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Ahora generalmente llamo a esta obra '*De mundi*', o 'el *De mundi*'.

Notas y apéndices.

El uso de referencias abreviadas me hizo posible eliminar buena parte de las notas que la 1ª edición ponía al pie de página. Las que restan contienen explicaciones suplementarias que pueden omitirse en una primera lectura. Las he relegado por eso al final del libro (tomo III, pp. 783 y ss.). Esto me permitiría incluir entre ellas las doce notas que el diseñador de la 1ª edición recomendó imprimir como apéndices debido a su longitud excesiva. No lo he hecho así por consideración a mis viejos lectores que probablemente echarían de menos los apéndices si los hiciera imprimir como notas. El Apéndice XIII contiene materiales que antes formaban parte del cuerpo del texto.

Citas traducidas.

Por regla general, las citas de textos escritos en otros idiomas las he traducido yo mismo. Cuando no es así, indico la traducción utilizada. Aun en estos casos, si he tenido acceso al original, suelo introducir tácitamente pequeños cambios en la versión citada cuando me ha parecido que así puedo hacerla más legible o más exacta.

He cotejado todas las citas de Kant y he cambiado bastante mis traducciones. Me ha ayudado mucho el diccionario alemán de Adelung (1793), reproducido recientemente en CD-ROM (accesible con Macintosh y Windows).

En las citas que traduzco de Kant u otros autores suelo insertar palabras entre corchetes; si están en el idioma del original, pertenecen a éste; si están en castellano, son aclaraciones mías (generalmente reemplazan un pronombre con el nombre o descripción de lo designado por él). La omisión de palabras se indica mediante elipsis entre corchetes, así: […]. Por razones cosméticas omito los corchetes en las citas de Kant que sirven de epígrafe a las cuatro partes del libro.

Traducción de algunos términos alemanes.

(i) Traduzco *Erscheinung* la mayoría de las veces por ‘fenómeno’; a veces por ‘apariencia’. Explico este asunto en el Apéndice IV.

(ii) Traduzco *deutlich* por ‘nítido’, aunque Kant en latín dice ‘distinctum’, porque ‘distinto’ en nuestra habla común ha llegado a significar ‘diferente’ y sólo en una acepción marginal se opone a ‘confuso’.

(iii) Traduzco *bleibend* por ‘permanente’ y *beharrlich* por ‘persistente’; de hecho, estos términos son casi sinónimos y uso dos palabras diferentes para traducirlos al castellano sólo para indicar cuál figura en cada caso en el texto alemán (en la 1ª edición no seguí esta práctica).

(iii) Como es habitual, traduzco *Vorstellung* por ‘representación’, aunque la voz alemana literalmente significa ‘presentación’ y *no connota repetición*. Obviamente, la palabra latina *repraesentatio*, que es el modelo de nuestra ‘representación’, emana de la visión precrítica según la cual los

contenidos presentes a la conciencia humana *re*producen y así *re*piten unos entes existentes en sí mismos aparte de ésta. Me resistí, sin embargo, a traducir *Vorstellung* de otro modo, porque el uso que sigo está muy arraigado y porque el mismo Kant, cuando escribe en latín, dice *repraesentatio* (claro que sus publicaciones en latín pertenecen todas al período precrítico).

(iv) Como explico en la p. 547, Kant confiere expresamente a la voz alemana *Idee* un significado especial, ajustado al contexto de su filosofía. Cuando uso en esta acepción la palabra castellana idónea para traducirla, la escribo siempre con mayúscula: 'Idea'. Escribo esa misma palabra con minúscula —'idea'— cuando la empleo en sus acepciones familiares, donde en alemán se diría *Gedanke* ('pensamiento'), *Einfall* ('ocurrencia'), *Ansicht* ('opinión'), o incluso *Vorstellung* (véase el número (iii)).

Cambios de redacción.

Preparé esta edición para la imprenta leyendo en pantalla el texto digitalizado de la 1ª edición. Mientras lo iba haciendo, cambié frecuentemente la redacción.

Desde luego, eliminé en todos los casos el »plural de majestad« que a los 35 años utilizaba para referirme a mí mismo. Ahora, la primera persona del plural se refiere a la comunidad que espero formar con el lector (así, una frase como 'veremos más adelante' expresa mi confianza en que seguirá leyendo). Para referirme a mí mismo digo 'yo', 'me', 'mí'. También he eliminado las muletillas 'como vimos', 'como veremos', que repetía *ad nauseam* en la 1ª edición; confío en que, aun sin estas advertencias, el lector recordará lo que ha visto y esperará con paciencia lo que echa de menos.

Evito decir 'hombre' para referirme a una persona cualquiera, o 'el hombre' para hablar de la humanidad. Aunque la voz latina *homo* designaba —como la griega ênyrvpow y la alemana *Mensch*— un ser humano de cualquier sexo, en nuestra sociedad machista 'hombre' es sinónimo de 'varón' (aunque la extensión original sigue viva en el marcador de discurso '¡hombre!' que se dirige también a mujeres, al menos en el español peninsular; véase Bosque y Demonte 1999, p. 4173).

He dividido muchos párrafos largos, aunque quizás no tantos como habría sido deseable. Para mayor legibilidad, separo y destaco las citas más

extensas.

He cambiado algunos ejemplos, para ponerlos más a tono con la época. Así, en §III.D.4, reemplacé un tiro de cañón disparado durante la noche junto a la ventana de mi dormitorio —evento ficticio que en 1967 era premonitorio en Chile— con la explosión de un autobomba, presumiblemente activado por terroristas.

Retengo las comillas francesas usadas por el diseñador Mauricio Amster en la 1ª edición, abriéndolas con el signo » y cerrándolas con «. Esta convención me ha permitido poner las citas dentro de citas entre comillas ordinarias dobles (en el orden habitual) y reservar las comillas simples para los casos en que una expresión se menciona pero no se usa.

Índice analítico

Salvo por unos pocos enriquecimientos y simplificaciones, el índice analítico de conceptos y nombres propios (pp. 987 y ss.) es esencialmente igual al de la primera edición, adaptado a la nueva paginación.

Observación sobre las traducciones de Kant.

Desde que la nación alemana perdió el alto rango que ocupaba hace un siglo en la opinión de las otras, cada día hay más estudiosos de la filosofía que no son capaces de leer a Kant en el original. Cuando escribí el libro alrededor de 1965, me abstuve de mencionar traducciones de Kant al español, porque ninguna me contentaba (ni siquiera las de García Morente, que eran ciertamente las mejores). Entre tanto han aparecido muchas más que, supongo, serán más satisfactorias. Por un momento pensé que debía formarme una opinión al respecto y expresarla en un apéndice, pero tomar muestras representativas para compararlas con el original me demandaría muchísimo tiempo, que prefiero invertir en tareas menos ingratas. Para no sugerir preferencias infundadas, me abstengo de nombrar traducciones que no he utilizado. No he tenido oportunidad de examinar la nueva serie de traducciones de las obras de Kant al inglés, que publica la Cambridge University Press (*The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant in Translation*); pero pienso que deben de ser muy buenas, en vista de las exigencias de esta editorial, la calidad de los colaboradores que ha reclutado

y la existencia de una larga y respetable tradición kantiana en Gran Bretaña y los Estados Unidos.

Cronología:

Kant y su tiempo

1724

Immanuel Kant nace el 22 de abril en Königsberg, en el seno de una familia de artesanos, como súbdito del Rey de Prusia, Federico Guillermo I.

1725

Giambattista Vico, *Scienza nuova* (primera versión)

1727

Muere Isaac Newton

1728

Christian Wolff, *Filosofía racional o Lógica* (la primera de la serie de sus obras latinas)

1729

Nace Gotthold Ephraim Lessing.

1730

Nace en Königsberg Johann Georg Hamann.
Christian Wolff, *Filosofía primera u Ontología*.

1732

Kant ingresa al Collegium Fridericianum, de Königsberg, institución pietista de enseñanza.
Nace George Washington.

1733

Nace Joseph Priestley.

1734

Voltaire, *Cartas filosóficas.*
Muere el químico alemán Georg Ernst Stahl, creador de la teoría del flogisto.

1735

Martin Knutzen, *Comentario filosófico sobre el comercio entre la mente y el cuerpo explicado por el influjo físico.*

1736

Leonhard Euler, *Mecánica, o ciencia del movimiento expuesta analíticamente.*

Nace Joseph-Louis de Lagrange.

1737

Muere la madre de Kant.

1739

Alexander Baumgarten, *Metafísica*.

1739-1740

David Hume, *Tratado de la naturaleza humana* (traducido al alemán en 1790).

1740

Federico II, el Grande, amigo de Voltaire y los enciclopedistas, asciende al trono de Prusia.

Christian Wolff retorna triunfalmente a su cátedra en la Universidad de Halle, de donde el padre del nuevo rey lo había expulsado en 1723.

Kant ingresa a la Universidad de Königsberg y estudia allí diversas disciplinas.

La tortura es abolida en Prusia.

1743

Jean d'Alembert, *Tratado de dinámica.*

Nace Antoine Laurent de Lavoisier.

Nace Friedrich Heinrich Jacobi.

1744

Nace Johann Gottfried Herder.

Nace Jean Lamarck.

1745

Christian August Crusius, *Bosquejo de las verdades necesarias de la razón.*

Nace Alessandro Volta.

1746

Muere el padre de Kant.

Kant entrega a la imprenta sus *Ideas sobre la verdadera manera de calcular las fuerzas vivas*. Desde este año hasta 1755, se gana la vida como preceptor en varias casas acomodadas.

1748

David Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano* (traducido al alemán en 1755).

Jean Offroy de la Mettrie, *El hombre máquina.*

Montesquieu, *Del espíritu de las leyes.*

Leonhard Euler, *Reflexiones sobre el espacio y el tiempo.*

Nace Jeremy Bentham.

1749

Nace Johann Wolfgang Goethe.

Nace Pierre-Simon de Laplace.

1750

Wright of Durham, *Teoría original y nueva hipótesis acerca del universo.*

Alexander Baumgarten, *Estética*

Diderot y d'Alembert inician la publicación de la *Enciclopedia*.

1754

Kant, *Investigación del problema de si la Tierra ha experimentado algún cambio en su movimiento de rotación*.

Kant, *La cuestión de si la Tierra envejece, considerada desde un punto de vista físico.*

Hermann Samuel Reimarus, *Ensayos sobre las verdades principales de la religión natural.*

Étienne Bonnot de Condillac, *Tratado de las sensaciones.*

1755

Kant obtiene el doctorado en filosofía con su memoria *Sobre el fuego*. Obtiene la venia para enseñar como docente privado en la Universidad de Königsberg con su *Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico.* El mismo año publica su *Historia natural general y teoría del cielo.*

Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la*

desigualdad entre los hombres.
Terremoto de Lisboa.

1756

Kant, *Sobre las causas de los temblores, con ocasión de la desgracia que ha afectado a los países del occidente de Europa hacia fines del año pasado.*
Kant, *Historia y descripción natural del notable acontecimiento del terremoto que sacudió gran parte de la Tierra a fines de 1755*.
Kant, *Nuevas consideraciones sobre los temblores registrados desde hace algún tiempo.*
Kant, *Monadología física, que contiene un primer ejemplo del uso conjunto de la metafísica y la geometría en la filosofía natural.*
Kant, *Nuevas anotaciones para explicar la teoría de los vientos.*
Edmund Burke, *Investigación filosófica sobre el origen de nuestras ideas de lo sublime y lo bello* (traducido al alemán por Garve en 1773).
Kant solicita sin éxito la cátedra extraordinaria de Lógica y Metafísica vacante en Königsberg por el fallecimiento de Martin Knutzen.
Aparece en Rostock la *Colección de los principales escritores que niegan la existencia de su propio cuerpo y de todo el mundo corpóreo traducidos y refutados por J. Chr. Eschenbach*. Contiene los *Diálogos entre Hylas y Philonous* de Berkeley y la *Clave Universal* de Collier. Es posible que Kant haya conocido este libro, única versión alemana de estos autores que circuló en su tiempo.

1757

Kant, *Bosquejo y anuncio de un curso de geografía física.*

1758

Kant, *Nueva concepción del movimiento y el reposo.*
Kant solicita sin éxito la cátedra ordinaria de Lógica y Metafísica vacante en Königsberg por el fallecimiento de Johann David Kypke.
Nace Maximilien Robespierre.

1759

Kant, *Ensayo de algunas consideraciones sobre el optimismo.*
Ruder Josip Boskovic, *Teoría de filosofía natural referida a la ley única de*

las fuerzas existentes de la naturaleza.
Nace Friedrich Schiller.

1760

Kant, *Pensamientos con ocasión de la prematura muerte del señor Johann Friedrich von Funk.*

1762

Kant, *La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo.*
Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social.*
Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o sobre la educación.*
Herder empieza a asistir a las lecciones de Kant en Königsberg.
Nace Johann Gottlieb Fichte.

1763

Kant, *La única base posible para una demostración de la existencia de Dios.*
Kant, *Ensayo de introducir el concepto de las magnitudes negativas en la filosofía.*

1764

Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime.*
Kant, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza.*
Kant, Recensión del escrito de Silberschlag, *Teoría del meteorito aparecido el 23 de julio de 1762.*
Kant, *Indagación sobre la nitidez de los principios de la teología natural y de la moral.* (El manuscrito fue entregado a la Academia de Berlín antes del 19 de enero de 1763).
Johann Heinrich Lambert, *Nuevo órgano o Ideas sobre la investigación y caracterización de la verdad y su distinción del error y la ilusión.*

1765

Kant, *Noticia sobre la disposición de sus cursos para el semestre de invierno de 1765-1766*.
Aparece póstumamente la obra de Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, en la edición de sus obras preparada por R. E. Raspe.
Voltaire, *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*.

1766

Kant, *Sueños de un visionario, explicados mediante los sueños de la metafísica.*

1767

Moses Mendelssohn, *Fedón, o de la inmortalidad del alma*.

1768

Kant, *Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las regiones del espacio*.

1768-1772

Leonhard Euler, *Cartas a una princesa alemana sobre diversas cuestiones de física y filosofía* (3 vols.).

1769

»El año 69 me dio mucha luz« — Kant.

Kant declina la invitación a asumir una cátedra ordinaria de filosofía en la Universidad de Erlangen.

Napoleón Bonaparte nace en Ajaccio, Córcega.

1770

Kant declina la invitación a asumir una cátedra ordinaria de filosofía en la Universidad de Jena.

Kant es designado profesor ordinario de Lógica y Metafísica en la Universidad de Königsberg. Asume la cátedra con una discusión pública de su disertación latina *Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del mundo inteligible.*

Barón de Holbach, *Sistema de la naturaleza.*

James Beattie, *Ensayo sobre la naturaleza e inmutabilidad de la verdad en oposición a la sofistería y el escepticismo.* Esta obra, que expone y critica las ideas contenidas en el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume y en las obras de Berkeley, fue traducida al alemán en 1772.

Nace Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Nace Friedrich Hölderlin.

1771

Kant, Recensión del libro de Moscati, *Sobre las diferencias somáticas esenciales entre la estructura de los animales y del hombre.*

1772

El 21 de febrero Kant escribe a Marcus Herz la carta en que propone el problema central de la *Crítica de la razón pura*.

1773

Goethe, *Los sufrimientos del joven Werther*.

1775

Kant, *Sobre las diversas razas de los hombres*.

Nace Friedrich Joseph Schelling.

1776

El 4 de julio los representantes de las colonias inglesas rebeldes, reunidos en Filadelfia, se declaran »libres e independientes« y fundan los Estados Unidos de América.

Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*.

1776-1777

Kant, *Ensayos sobre la filantropina*.

1777

Johannes Nikolaus Tetens, *Ensayos filosóficos sobre la naturaleza humana y su evolución*. Según Hamann, Kant mantiene esta obra sobre su mesa de trabajo.

1778

El Barón Zedlitz, Ministro de Instrucción y Culto de Prusia, ofrece a Kant una cátedra de filosofía en la Universidad de Halle, la más importante del reino. Kant se excusa de aceptarla.

Nace Humphry Davy.

Nace José de San Martín.

1779

David Hume, *Diálogos sobre la religión natural* (la traducción alemana aparece en 1781).

1780

Lessing, *La educación del género humano*.

1781

Kant, *Crítica de la razón pura* (primera edición).
William Herschl descubre el planeta Urano.
Muere Lessing.
Nace Andrés Bello.

1782

Kant, *Anuncio de la correspondencia de Lambert.*
Kant, *Noticia a los médicos.*
J. G. Feder publica en el *Göttinger Gelehrter Anzeiger*, sin firma, el texto mutilado de la recensión de la *Crítica de la razón pura* redactada por Christian Garve.

1783

Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia.*
Kant, Recensión del libro de Schulz, *Ensayo de introducción a la doctrina de la moral.*
Nace Simón Bolívar.

1784

Kant, *Idea de una historia universal con intención cosmopolita.*
Kant, *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?*
Herder inicia la publicación de sus *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. En 1785 Kant publica una recensión de las dos primeras partes de esta obra.

1785

Kant, *Fundamentación de la metafísica de la moral.*
Kant, *Sobre los volcanes de la Luna.*
Kant, *Sobre la ilegitimidad de la reimpresión de libros.*
Kant, *Determinación del concepto de raza humana*.
Friedrich Heinrich Jacobi, *Sobre la doctrina de Spinoza, en cartas a Moses Mendelssohn.*
Mendelssohn, *Horas matinales, o de la existencia de Dios.* En 1786 el kantiano L. H. Jakob publica un examen de esta obra, con »Algunas observaciones« de Kant.
Schütz y Hufeland fundan la *Jenaische Allgemeine Literaturzeitung*, que pronto llega a ser el órgano literario de la filosofía crítica.

1786

Kant, *Principios metafísicos de la ciencia natural.*

Kant, *Comienzo presunto de la historia humana.*

Kant, Recensión del libro de Hufeland, *Ensayo sobre el principio del derecho natural.*

Kant, *¿Qué significa orientarse en el pensamiento*?

Karl Leonhard Reinhold se convierte a la filosofía crítica e inicia en Jena una intensa labor publicística en su favor.

Kant es elegido miembro de la Academia de Berlín.

Kant desempeña este año, y nuevamente en 1788, el Rectorado de la Universidad de Königsberg.

Muere Federico el Grande. Le sucede en el trono su sobrino Federico Guillermo II.

1787

Kant, *Crítica de la razón pura* (segunda edición).

Entra en vigor la Constitución de los Estados Unidos de América.

1788

Kant, *Crítica de la razón práctica.*

Kant, *Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía.*

Joseph-Louis de Lagrange, *Mecánica analítica.*

J. Christoph Wöllner sucede al Barón Zedlitz como Ministro de Instrucción y Culto del Rey de Prusia. Enseguida promulga un edicto sobre la religión que subordina la tolerancia de las convicciones heterodoxas a la condición de que no se las difunda ni se intente convencer a otros o socavar su fe. Designa una comisión encargada de censurar todas las publicaciones impresas en Prusia.

Johann August Eberhard inicia los ataques contra la filosofía crítica en el *Philosophisches Magazin* que editaba en Halle.

Nace Arthur Schopenhauer.

1789

El rey de Francia, apremiado por la desesperada situación de la hacienda pública, convoca los Estados Generales, por primera vez desde 1614.

El 14 de julio el pueblo de París asalta y captura la fortaleza de la Bastilla.

Karl Leonhard Reinhold, *Ensayo de una nueva teoría sobre la facultad*

humana de representación.
Antoine de Lavoisier, *Tratado elemental de química.*
Nace Auguste Comte.

1790

Kant, *Crítica del juicio*.
Salomon Maimon, *Ensayo sobre la filosofía trascendental.*

1791

Kant, *Sobre un descubrimiento según el cual toda nueva crítica de la razón pura resulta superflua en vista de otra anterior* (escrito contra Eberhard).
Kant, *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea.*
Nace Michael Faraday.

1792

G. E. Schulze, *Aenesidemus, o sobre los fundamentos de la filosofía elemental enseñada en Jena por el profesor Reinhold, con una defensa del escepticismo contra las pretensiones de la Crítica de la razón.*
Aparece anónimo el *Ensayo de una crítica de toda revelación*, de Fichte. El público atribuye la obra a Kant, lo que asegura la fama de su autor en cuanto se conoce su nombre.
Prusia y Austria invaden Francia en defensa de la monarquía amenazada. Luis XVI es depuesto y procesado.
Kant publica en abril en la *Berlinische Monatschrift* su ensayo *Sobre el mal radical*; la continuación del mismo, *De la lucha del principio del bien contra el mal*, es prohibida por la censura.

1793

Kant publica los dos ensayos anteriores, junto con otros dos, en su libro *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Antes de entregarlo a las prensas obtiene que la Facultad de Teología de Königsberg declare que el libro no trata de teología bíblica, y que la Facultad de Filosofía de Jena (fuera de Prusia) autorice su publicación.
Kant, *Sobre el dicho vulgar: eso puede ser cierto en teoría, pero no sirve en la práctica.*
Luis XVI es decapitado.

1794

Kant, *Algo acerca de la influencia de la Luna sobre el estado del tiempo.*
Kant, *El fin de todas las cosas.*
Fichte, profesor en Jena; publica *Fundamentos de la Doctrina Total de la Ciencia*.
Kant es elegido miembro de la Academia de Ciencias de San Petersburgo.
El rey de Prusia, en una carta de su puño y letra, reprocha a Kant que »abuse de su filosofía para tergiversar y desvalorar algunas de las doctrinas fundamentales… de la Sagrada Escritura y del cristianismo«, amenazándole con »medidas desagradables« si reincide. Kant le promete, »cómo súbdito fidelísimo de Vuestra Majestad«, abstenerse en lo sucesivo de toda exposición pública sobre asuntos religiosos.
Robespierre es decapitado.

1795

Kant, *Para la paz perpetua.*
Friedrich Schiller. *Cartas sobre la educación estética del hombre.*

1796

Kant, *Sobre un tono elegante que se manifiesta últimamente en la filosofía.*
Johann Sigismund Beck, *Único punto de vista posible para enjuiciar la filosofía crítica.*
En el semestre de verano Kant dicta por última vez lecciones en la Universidad.

1797

Kant, *Metafísica de la moral. I. Principios metafísicos de la doctrina del derecho. II. Principios metafísicos de la doctrina de la virtud.*
Kant, *Anuncio de la próxima celebración de un tratado de paz perpetua en la filosofía.*
Kant, *Sobre un pretendido derecho a mentir por amor al prójimo.*
Muere Federico Guillermo II y su hijo Federico Guillermo III asciende al trono de Prusia. Kant considera que, como súbdito de este rey, ya no está obligado por el compromiso de abstenerse de hablar públicamente sobre asuntos de religión que contrajo en 1794 con su padre.

1798

Kant, *Pleito de las Facultades.*
Kant, *Antropología en sentido pragmático.*

Kant, *Sobre la fabricación de libros*.
Acusado de ateísmo, Fichte pierde su cátedra en Jena.

1799

Kant publica una declaración en la que desautoriza a Fichte como portavoz de la filosofía crítica.
Volta construye la primera pila eléctrica.
El 18 brumario (9 de noviembre), el general Bonaparte derroca al gobierno francés y asume poderes dictatoriales como Primer Cónsul.

1800

Kant, *Lógica* (editada por Jäsche).
Kant, Prólogo al *Examen de la filosofía kantiana de la religión*, de R. B. Jachmann.
Kant, Epílogo al *Diccionario lituano-alemán y alemán-lituano*, de Chr. G. Mielcke.
Friedrich Joseph Schelling, *Sistema del idealismo trascendenta*l.

1802

Kant, *Geografía física* (editada por Rink).
G. W. F. Hegel, *Fe y saber*.

1803

Kant, *Pedagogía* (editada por Rink).

1804

Kant muere en Königsberg, el 12 de febrero.
Rink publica póstumamente el escrito de Kant, *¿Cuáles son los progresos efectivos que la metafísica ha hecho en Alemania desde tiempos de Leibniz y Wolff?*
Entra en vigor el Código Civil francés.
Napoleón Bonaparte es coronado emperador.

Primera Parte

Introducción

Die Transscendentalphilosophie, d.i. die Lehre von der Möglichkeit aller Erkenntniß a prori überhaupt, welche die Kritik der reinen Vernunft ist, … hat zu ihrem Zweck die Gründung einer Metaphysik.

La filosofía trascendental, esto es, la doctrina de la posibilidad de todo conocimiento a priori en general, que es la crítica de la razón pura, … tiene como su fin la fundación de una metafísica.

(Ak 20:272)

1

La filosofía crítica de Kant, comunicada al público en las tres grandes *Críticas* que publicó entre 1781 y 1790 y en otras obras menores de esa década y la siguiente, debe considerarse no como un sistema doctrinal cerrado y acabado, sino más bien como una meditación o serie concatenada de meditaciones sobre los fundamentos de la racionalidad del hombre. Con el progreso de estas meditaciones de la primera *Crítica* a la última el tema se va enriqueciendo y complicando, abriendo nuevas perspectivas al pensamiento y determinando un vuelco de extraordinaria importancia en los propósitos y los procedimientos de la reflexión filosófica. Las ideas básicas que hacen posible y orientan este vuelco están desarrolladas en la *Crítica de la razón pura*, cuyo conocimiento es, por lo mismo, indispensable para entender a Kant y a todos los pensadores que le suceden en la historia y no sólo en el tiempo. Estas ideas básicas, que llamo "fundamentos" de la filosofía crítica, son lo que propongo estudiar aquí. Más que las tesis en que se decantan, busco comprender los cursos de pensamiento que las generan. Repensarlos, hacerlos nuestros es la vía que tenemos para asimilar lo que esas ideas tienen de iluminador y de fecundo y para obtener de ellas mismas el ímpetu con que podremos luego quebrar, si nos resulta estrecho, el marco de los dogmas y las fórmulas en que ellas finalmente cristalizan.

Es propio de una filosofía revolucionaria que su aparición reste actualidad y haga caer en el olvido a los problemas mismos que la hicieron nacer. Sin embargo, sólo el conocimiento y la aceptación de esos problemas permite comprenderla a ella como filosofía viva, como filosofía pensada, que responde a unas necesidades y se desarrolla con vistas a ellas. Los pasajes centrales de la *Crítica de la razón pura* que explican las ideas básicas señaladas de por sí parecen profundos y sugestivos. Pero no podremos tomar el hilo del pensamiento que exponen, ni reasumir, como queremos, su marcha, si no tomamos conciencia del contexto a que pertenecen, de la intención precisa con que se edifica la obra que están llamados a sostener. Kant explica esa intención en varios lugares, especialmente en los dos prólogos de la *Crítica de la razón pura* y en el

prefacio al pequeño libro que publicó para facilitar el estudio de la obra mayor, *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*. Este último título indica cuál es el objeto de sus preocupaciones, y los tres textos señalados, aunque difieren en cuanto a la manera de presentar el asunto, concuerdan plenamente en la cosa misma de que se trata. Esa cosa es la metafísica. Se quiere decidir la suerte de esta disciplina, determinar cómo es posible hacer de ella una ciencia o si talvez esto es lisa y llanamente imposible.

En la sección siguiente veremos que en las universidades alemanas del siglo XVIII la metafísica se enseñaba dividida en dos ramas, una general, la *ontología*, relativa al *ente en cuanto ente*, o sea, a las determinaciones universales que convienen a todo lo que es; y otra especial, subdividida en tres partes, referentes a tres entes determinados: *Dios*, o sea el ente máximo; *el mundo*, o sea el agregado de los entes mudables, y *el alma*, o sea un ente como el que cada uno de nosotros es en cuanto precisamente somos capaces de percibir y de querer. Luego intentaré explicar cómo estos temas a primera vista tan heterogéneos llegaron a ser objeto de una sola ciencia. Por ahora destaco solamente que, aunque desde el punto de vista de la organización del conocimiento la importancia fundamental de la ciencia metafísica residía en su parte primera y general, el interés vital de estos estudios radicaba más bien en su parte especial, que aparecía entonces, en esta perspectiva más amplia, como el fin que daba sentido a la otra. En efecto, como ciencia de Dios y del alma, la metafísica especial comprendía en su campo de estudio las verdades centrales del cristianismo, a las cuales la enseñanza universitaria oficial buscaba dar una sólida fundamentación científica, aunque más de un escritor heterodoxo de metafísica las declaraba ilusorias y sin base.

La resonancia de estos conflictos alcanzaba mucho más allá de los círculos académicos. Y no podía menos que ser así. Desde luego, era todavía un lugar común, aunque criticado por varios autores, que la conducta moral presuponía la creencia en la inmortalidad del alma y el gobierno divino del mundo. Para quienes opinaban de ese modo, estas verdades constituían el cimiento de la civilización, y la metafísica especial, encargada de establecer su validez con razonamientos convincentes también para quienes se resistiesen a aceptarlas con la fe del carbonero, tenía que

aparecer como »el baluarte del bienestar social«.[1] Pero este interés que podemos llamar civil, aunque permite entender la inclusión de la metafísica en los planes de estudio de las universidades en que se preparaban los futuros servidores públicos, no explica del todo el apasionamiento que suscitaban las disputas en torno a sus problemas. Lo comprendemos mejor si recordamos que las verdades centrales del cristianismo, cuya validez o invalidez los metafísicos se decían capaces de asegurar, habían llegado a formar parte del horizonte vital del europeo, al punto de que muchos hombres, habituados desde niños a contar con la providencia divina y la vida futura, sentían que, si sus convicciones al respecto se probaban ilusorias, se les haría detestable la existencia.

Cuanta mayor importancia —personal y social— se reconociera a la metafísica, tanto más escandaloso tenía que parecer su estado. La escolástica oficial, proclamada desde las cátedras, no satisfacía a ninguna inteligencia adulta. Y al margen de ella, como siempre desde los griegos, los filósofos no lograban ponerse de acuerdo. »Parece casi digno de risa —escribe Kant en *Prolegómenos*— que mientras todas las otras ciencias avanzan sin cesar, ésta, que quiere ser la sabiduría misma, el oráculo que todo hombre consulte, se pase dando vueltas perpetuamente alrededor de un mismo punto, sin que consiga adelantar ni un solo paso« (Ak 4:256). La situación era tal que se justificaba dudar de que hubiera algo así como una ciencia metafísica, aunque esta duda fuese hiriente para quienes —como el mismo Kant— se ganaban la vida enseñándola. Notable era, por cierto, la diferencia con la nueva ciencia matemático-experimental de la naturaleza, cuyas conquistas fabulosas eran la maravilla de la época y que, a los ojos contemporáneos, parecía destinada a acumular sin término verdades irrefutables. Comparado con la imagen vigente de lo que podía ser una ciencia, el cuadro que ofrecía la metafísica tenía que resultar penoso. Con el ánimo evidente de subrayar este contraste escribe Kant los párrafos iniciales del prólogo a la segunda edición de la *Crítica*:

> Si la elaboración de los conocimientos que pertenecen a las labores de la razón lleva o no la marcha segura de una ciencia es algo que fácilmente se puede juzgar por los resultados. Cuando, después de muchas disposiciones y preparativos, se atasca apenas se acerca a la

> meta, o cuando para alcanzarla tiene que retroceder a menudo y tomar otra ruta; asimismo, cuando no es posible poner de acuerdo a los diversos colaboradores sobre la manera de cumplir el propósito común; en todos estos casos puede uno estar seguro de que dicho estudio dista mucho de emprender la marcha segura de una ciencia y no es más que un puro tanteo.
>
> (KrV, B VII)

Ciencia es, sin duda, la lógica, que no ha tenido que retroceder, aunque tampoco ha podido avanzar, después de Aristóteles. También siguen una marcha segura la matemática desde remotos tiempos, y la física desde Galileo y Torricelli. La metafísica, en cambio, »un conocimiento racional especulativo aislado por completo, que se eleva sobre las enseñanzas de la experiencia, valiéndose para ello de puros conceptos«, no ha tenido hasta ahora un destino tan propicio, a pesar de que es más antigua que todas las demás disciplinas y perduraría aunque la barbarie hiciese desaparecer a las otras. »En ella hay que recorrer de nuevo innumerables veces el mismo camino, porque se descubre que no lleva adonde se quiere llegar«, y la concordia entre sus adeptos está tan lejos de lograrse que parece »más bien una palestra destinada expresamente para que ejerciten sus fuerzas combatiendo, en la cual ningún luchador ha podido jamás asegurarse el menor sitio ni fundar con su victoria una posesión duradera«. »No cabe duda pues —concluye Kant-— de que el procedimiento de la metafísica ha sido hasta ahora un mero tanteo, y lo que es peor, entre puros conceptos« (KrV, B XIV, XV).

Este estado de cosas ha llegado a producir una actitud de escéptica indiferencia hacia la metafísica, que Kant señala como característica del momento en que escribe. Pero él no cree ni por un instante que esta actitud pueda mantenerse o que vaya a desaparecer la demanda de estudios metafísicos. »El interés de la razón humana universal está demasiado íntimamente entrelazado« con la metafísica y quienes piensan verla extinguirse recuerdan a ese rústico de que habla el poeta, que esperaba que el río acabara de pasar—»*at ille labitur et labetur in omne volubilis aevum*« (Ak 4:257 y n.). »Pues es inútil querer fingir *indiferencia* con respecto a estas investigaciones, cuyo objeto *no puede ser indiferente* a la naturaleza

humana« (KrV, A x). Porque, según entiende Kant, los fines propios de la investigación metafísica »son sólo tres ideas: *Dios*, *Libertad* e *Inmortalidad*«; de modo que esta ciencia, si lograra constituirse como tal, tendría sometidos a su veredicto »los fines supremos de nuestra existencia«.[2] De ahí, pues, que a ningún otro género de conocimientos estaríamos menos dispuestos a renunciar que al metafísico, si existiera. De ahí, también, que no pueda admitirse que los pensadores responsables se recojan en un indiferentismo resignado y abandonen la metafísica a los soñadores. Ante la incertidumbre y los conflictos que la aquejan, es hora más bien de preguntar directamente por su posibilidad, sus requisitos, su alcance.

La posibilidad de que aquí se trata —no lo perdamos de vista— es una posibilidad humana, la posibilidad de que nosotros, en esta vida sobre esta tierra, establezcamos una ciencia metafísica. La pregunta por la metafísica es, pues, una pregunta por nuestra capacidad de conocer. Se admite generalmente, y Kant no lo pone en duda, que podemos conocer, aunque con cierta imprecisión, las cosas que vemos y tocamos.[3] Pero una ciencia metafísica tendría que ocuparse con cosas que no se ven ni se tocan, y que, si se conocen, es con independencia de cualquier información que puedan suministrarnos los sentidos. Al conocimiento que no depende de los datos de los sentidos lo llamamos, con Kant, *conocimiento a priori*. La pregunta por la metafísica no cuestiona, pues, nuestra capacidad de conocer en general, sino solamente nuestra capacidad de conocer a priori. Si a esta capacidad se la llama »razón pura«,[4] es claro que la investigación sobre la posibilidad de la metafísica ha de tomar la forma de una crítica de la razón pura. »No entiendo por esto —dice Kant— una crítica de los libros y sistemas, sino de la facultad racional en general, con respecto a todos los conocimientos a que pueda aspirar *independientemente de toda experiencia*; decidirá, pues, acerca de la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y determinará sus fuentes, su extensión y sus límites« (KrV, A xii; cf. B 27). Kant hace presente que mientras no se lleve a cabo esta investigación crítica, la metafísica no puede constituir un saber fundado, de suerte que todos los intentos pretéritos para establecerla deben considerarse no realizados. Esto, agrega, no significa un sacrificio muy grande, ya que es evidente el fracaso de los metafísicos anteriores, que han pretendido instruirnos acerca de Dios, la libertad y la inmortalidad sin examinar

previamente la capacidad o incapacidad de la razón para tan magna empresa. Concede, empero que »hará falta pertinacia para no dejarse detener ni por las dificultades internas ni por la resistencia externa y procurar por fin, mediante un tratamiento diferente, del todo opuesto al tradicional, un crecimiento próspero y fructífero a esta ciencia imprescindible para la razón humana, a la que se puede, sí, cercenar cada rama que le brota, pero es imposible arrancar de raíz« (KrV, B 24).

Kant repite más de una vez que la metafísica y la facultad del hombre para constituirla como ciencia son el tema propio y primordial de su *Crítica*. No podemos ver en ella, pues, como han querido algunos autores, un tratado de gnoseología, una teoría general del conocimiento.[5] Si a toda costa queremos encuadrarla en el sistema de la filosofía universitaria de alrededor de 1900, deberemos decir, a lo sumo, que se trata de una gnoseología especial, una *teoría del conocimiento metafísico*. El conocimiento empírico, nuestro saber acerca de las cosas ordinarias de la vida y los fenómenos, a veces extraordinarios, de la ciencia natural, no es, por sí mismo, tema de la investigación crítica de Kant. Antes bien, le servirá de piedra de toque en su fundamentación del controvertido conocimiento metafísico. Así es como, indirectamente, el conocimiento empírico llega a ser materia de las explicaciones de Kant: en cuanto él justifica la metafísica en la medida en que guarda una relación necesaria con el conocimiento empírico. Pero estas explicaciones rara vez van más allá de lo requerido para el fin preciso que Kant tiene en vista; y por eso es que la *Crítica de la razón pura*, considerada como teoría general del conocimiento, tiene que parecernos muy incompleta, insuficiente y oscura. [6]

1 »Die Grundveste der öffentlichen Wohlfahrt« (KrV, A 749/B 777; cf. KrV, A 849/B 877).

2 KrV, B 395n; cf. KrV, B xxx, B xxxiis, B 7, A 750/B 778, A 753/B 781, A 798/B 826, A 800/B 828; también Ak 4:477, 5:473, 20:295. En la R. 4241 Kant había escrito: »Los conceptos de Dios […], de la libertad […] y del otro mundo son los tres conceptos de la razón que poseen una importancia intrínseca, se conectan entre sí y son el fundamento de la dignidad [*Erheblichkeit*] de

toda la metafísica« (Ak 17:475). En la R. 4459 pregunta: »¿Qué es aquello que da su móvil supremo a las profundas investigaciones de la metafísica, y en lo cual hay que radicar la verdadera importancia de esta ciencia?« Kant declara que ella no satisface una curiosidad teórica ni sirve como *organon* de otras ciencias. Hay que concebirla pues como una propedéutica de la sabiduría. Así entendida, »¿en qué consisten las principales cuestiones que debe resolver o los importantes conocimientos cuya clave debe proporcionar? Son dos: existe un solo Dios y hay una vida futura. La respuesta a estas cuestiones es importante a su vez, en cuanto es un fundamento de nuestra conducta y consolida los principios de la vida« (Ak 17:559s).

3 »La extensión del escepticismo aun a los principio del conocimiento de lo sensible no puede lícitamente considerarse como una opinión seria, que haya sido sostenida en alguna época de la filosofía« (Ak 20:263). »Jamás se me ha pasado por la mente dudar de la existencia de las cosas« (Ak 4:293; cf. Ak 4:351$_{19ss}$, 327).

4 »Por razón entendemos […] sólo la facultad del conocimiento a priori, esto es, no empírico« (Ak 20:261; cf. 20:201). A este concepto amplio de la razón se opone el concepto kantiano de la razón en sentido estricto, la facultad de las Ideas; véase Apéndice X.

5 Así, por ejemplo, el conocido tratado de historia de la filosofía de Überweg: »La *Crítica de la razón pura*, que contiene la fundamentación de la teoría del conocimiento de Kant, expone una lógica del conocer« (Überweg *et al.*, 1924, p. 547). Ya Riehl (1908, 1:361) prevenía contra esta interpretación: »Se olvida siempre de nuevo que la *Crítica* es una crítica del conocimiento puro, no una teoría del conocimiento empírico, y trata a este último sólo en la medida en que era necesario examinar el conocimiento puro en relación con él«. Véase también la n. 6.

6 »Que Kant no investigue nunca en detalle la conexión del conocimiento puro con el empírico es una consecuencia de la delimitación de la tarea, no un defecto del método« (Riehl 1908, 1:410; cf. 1:446).

2

Llamamos *metafísica* a la ciencia de los primeros principios del ser y del saber que Aristóteles intenta establecer en los escritos que nos han sido transmitidos bajo este nombre y que Descartes describe más tarde como la raíz del árbol del conocimiento.[7] Aunque Kant la presenta como el producto de una necesidad natural del espíritu humano, en que se manifiesta la estructura inmutable de nuestra razón, él la ha conocido y ha debido encararla bajo su figura histórica. Cuando Kant habla de la metafísica este término evoca pues el conjunto de la gran tradición occidental de la *philosophia prima*, desde Platón y Aristóteles hasta Leibniz; a ella se refieren sus expresiones poco caritativas sobre esta disciplina que no hace sino marcar el paso; pero en ella, en sus motivos y sus propósitos, se inspira también su idea de la necesidad natural del hombre que la metafísica está llamada a satisfacer.

Cuando hablamos de la figura histórica bajo la cual la metafísica se le presenta a Kant, debemos, sí, evitar un malentendido. Kant conoció sin duda las doctrinas principales de Platón y Aristóteles y seguramente leyó a Descartes y a Spinoza, a Malebranche y a Leibniz, a Locke y a Hume. Pero no debemos suponer que haya estudiado a estos autores con la acuciosidad que estamos habituados a exigir hoy de nuestros profesores de filosofía. La historia de la filosofía ha venido a constituirse como disciplina científica sólo en el siglo XIX, y todavía en el siglo XX ha habido que dar una lucha en las universidades de Europa y América para que la enseñanza de la filosofía se base en el análisis de las obras originales de los grandes pensadores. Kant ha sido ajeno a este afán de nuestro tiempo de mantener vivo el pensamiento del pasado en sus manifestaciones supremas. La atención y la paciencia que pudo haber dedicado a entender mejor y a hacer justicia a sus predecesores más ilustres, las consagró en cambio, conforme al uso de la época, a autores más recientes, pero apenas recordados ahora, que representaban la ciencia vigente, la filosofía predominante en la enseñanza universitaria alemana. La terminología, las fórmulas predilectas de estos autores, su modo mismo de plantear los problemas, determinan la

fisonomía de la obra de Kant. Ellos son la figura histórica que le muestra la metafísica, los mediadores que le transmiten la tradición. El más importante de estos autores es Christian Wolff (1679-1754). En él se inspira directamente Alexander Baumgarten (1714-1762), autor del compendio que Kant utilizó siempre como guía en sus lecciones de metafísica (el texto de su 3ª edición, publicada en 1757, puede consultarse en Ak 17 y 15.1). También Martin Knutzen (1713-1751), catedrático de lógica y metafísica en Königsberg cuando Kant hizo allí sus estudios, se cuenta entre los wolffianos. Otro autor importante es Christian August Crusius (1715-1775), vigoroso antagonista de la filosofía de Wolff, cuya influencia se hizo sentir en Alemania en el período en que Kant tiene entre veinte y treinta y cinco años.

Cabe caracterizar a Wolff como el hombre que logró imponer en las universidades alemanas a comienzos del siglo XVIII el modo de filosofar que Descartes había inaugurado en el occidente de Europa en el segundo tercio del siglo anterior. Aunque Johannes Clauberg (1622-1665) había enseñado en Alemania una filosofía de inspiración cartesiana ya a mediados del siglo XVII, durante toda esa centuria la enseñanza de la filosofía estuvo dominada, tanto en las universidades católicas como en las luteranas y calvinistas, por un aristotelismo fuertemente influido por Suárez.[8] Sólo hacia fines del siglo su influjo empieza a ceder y así, por ejemplo, Christian Thomasius (1655-1728) profesa en Leipzig una filosofía de orientación antropológica y hasta psicologista, que anticipa el estilo ensayístico de la »filosofía popular« de los contemporáneos de Kant. Frente a esta »filosofía para hombres de mundo«,[9] Wolff patrocina una enseñanza de corte netamente escolar, que combina el moderno afán de claridad y rigor demostrativo, inspirado en el pensamiento cartesiano, con la preocupación didáctica y enciclopédica propia de la tradición local. Hombre de una laboriosidad incansable, publica en dos versiones diferentes —primero en alemán, después en latín— una enciclopedia completa de las ciencias, organizada sistemáticamente a partir de primeros principios.[10] En la metafísica, la postura intelectual, el método, las nociones fundamentales son cartesianas; pero la tenacidad con que lleva adelante el análisis minucioso de los conceptos continúa los hábitos de la escolástica alemana.

Wolff distingue tres clases de conocimiento: el conocimiento *histórico*, que hoy llamaríamos empírico y con el que conocemos las cosas »que existen y que ocurren en el mundo material o en las sustancias inmateriales« (1740, §3); el conocimiento *filosófico*, con el que conocemos la razón por la cual existen u ocurren las cosas (1740, §§5, 6), y el conocimiento *matemático*, con el que se conoce la cantidad de las cosas (1740, §14).[11] El conocimiento filosófico se organiza en una ciencia o sistema de ciencias que llamamos filosofía. Wolff la define como la ciencia de las cosas posibles, en tanto que son posibles.[12] En ella hay que dar la razón por la cual los posibles pueden llegar a ser en acto.[13] La filosofía es una ciencia, es decir, una aptitud para demostrar lo que se asevera, o sea, para inferirlo por consecuencia legítima de principios ciertos e inmutables.[14] Esta concepción de la filosofía como una ciencia rigurosamente demostrativa determina el método así como el orden y la relación entre sus partes. Tienen precedencia aquellas disciplinas que proporcionan los principios en que otras se basan (1740, §87). Wolff llama, como es justo, *philosophia prima* a la disciplina de la cual todas las demás toman sus principios, sin que ella a su vez tome los suyos de ninguna otra. Esta es »aquella parte de la filosofía que trata del ente en general y de las afecciones generales del ente«, la ontología, o ciencia del ente en cuanto ente.[15] Esta definición de la *filosofía primera* u ontología de Wolff concuerda con una de las definiciones de la pr«th filosof¤a o metafísica aristotélica.[16] Pero la doble tradición en que Wolff se educa concibe la metafísica en forma más amplia, como una ciencia que trata no sólo del ente como ente, sino además de Dios y del alma humana.[17] Wolff respeta esta tradición y denomina metafísica a un conjunto de disciplinas que, junto a la *ontología*, incluye la *psicología* y la *teología*. Las exigencias del orden demostrativo le obligan a incorporar además una cuarta disciplina, que jamás hasta entonces se había considerado parte de la metafísica: la *cosmología* o »ciencia del mundo como tal«, que trata de la totalidad de los cuerpos y enseña cómo se compone un mundo con ellos;[18] ésta toma sus principios de la ontología y los suministra a la psicología y a la teología.[19] El conjunto de estas cuatro disciplinas —ontología, cosmología, psicología y teología— suministra los principios para todas las demás ramas del saber y constituye, por lo mismo, una *philosophia prima* en sentido amplio.[20] En

la metafísica se fundan, según Wolff, separadamente la lógica, la física, con su derivado, la tecnología, y la filosofía práctica; o sea, los tres grandes campos de estudio en que los estoicos —y antes de ellos, Platón— dividieron el conocimiento humano (Wolff 1740, §§89, 92 y 94; cf. Kant Ak 4:387).

Aunque la metafísica así concebida se ocupa con temas tan heterogéneos como lo son el ente en cuanto tal, el mundo corpóreo en general, el alma humana y Dios, su unidad puede justificarse en vista de la función metodológica que corresponde, según acabamos de ver, al conjunto de las disciplinas agrupadas bajo ese nombre. La primera y fundamental de estas disciplinas, la ontología, se opone a las otras tres, en cuanto ella trata del ente en general; éstas, en cambio, de diversos tipos especiales de ente. Se llamó por eso a la ontología también metafísica general, contrastándola con la metafísica especial que forman las disciplinas restantes.[21] Estas últimas se reparten los entes que, según Wolff, el hombre puede conocer, a saber, Dios, los cuerpos y las almas.[22] Pero la división no es homogénea; mientras que la teología y la psicología metafísica son las únicas ciencias racionales de Dios y del alma, respectivamente, la cosmología trascendental no es más que un capítulo de la ciencia racional de los cuerpos o *física*, un capítulo que, contrariando a la tradición, Wolff incluye en la metafísica, porque según él es imprescindible para fundamentar nuestro saber acerca de Dios y de las almas.

La división de la metafísica en una rama general y otra especial, subdividida esta última en las tres partes mencionadas, es universalmente aceptada en los compendios alemanes del siglo XVIII. No sólo Baumgarten y los wolffianos, sino también el antiwolffiano Crusius le dan esta estructura a sus tratados.[23] El mismo esquema determina también la organización interna de la *Crítica de la razón pura*. Kant se esmera en demostrar que la ordenación wolffiana de la metafísica obedece a las leyes eternas de la razón. Hemos visto, sin embargo, que aunque tiene antecedentes en la tradición, nunca adoptó esta forma precisa hasta comienzos del siglo XVIII. Además, no es fácil entender por razones puramente lógicas o metodológicas la reunión en una sola ciencia de la ontología o metafísica general y las tres disciplinas particulares de la metafísica especial. Se ha procurado explicar este aspecto dual de la

metafísica moderna,[24] señalando una ambigüedad ya en el concepto aristotélico de la pr«th filosof¤a. Como es sabido, Aristóteles define a veces la filosofía primera como la ciencia del ente en tanto que ente, y otras veces como la ciencia de Dios.[25] Esta aparente ambigüedad admitiría, sin embargo, una justificación metodológica, en cuanto la ciencia del ente como tal debe estudiar de preferencia aquel ente que lo es en sentido eminente, porque es el principio del ser actual de los demás.[26] Pero esto no nos ayuda a entender que se incluya en la metafísica el estudio del mundo y del alma humana. En el siglo XX se ha sugerido que el olvido de la diferencia entre los entes y su ser ha ocasionado la confusión entre el estudio del ente en cuanto es, o en otras palabras, del ser del ente, y el estudio del ente en general, o sea, de la totalidad de los entes.[27] En el esquema de Wolff, el primero de estos estudios correspondería a la ontología; el segundo, no, como podría pensarse, a la cosmología (que estudia solamente la totalidad de los cuerpos), sino al conjunto de la metafísica especial. Pero en la ordenación clásica de la metafísica no hay propiamente una confusión de estos estudios, como la habría traído consigo el olvido de su diferencia; antes bien, como hemos visto, se los reúne manteniéndolos claramente distinguidos. Además, la metafísica incluye un estudio de la totalidad de los entes sólo después que Wolff, movido por las exigencias del orden de la demostración, se decide a incluir en ella la parte más general de la física. En su sistema la cosmología sirve de puente entre la ontología y la neumática (ciencia de los espíritus), término tradicional con que Wolff designa la teología y la psicología.[28] Dicho puente resulta necesario sólo porque Wolff ha decidido previamente reunir estos dos campos de estudio en una sola ciencia demostrativa coherente. Con esta decisión no hace sino mantenerse fiel a la tradición escolástica en que se educó, no contradicha en este punto por la filosofía cartesiana.[29] Conviene tener presente que la decisión de combinar en una sola disciplina el estudio del ente y el de los espíritus es compartida por la mayoría de los escolásticos alemanes del siglo XVII, mas no por todos ellos. A mediados del siglo XVI, el jesuita español Benedicto Pereyra insistió en la necesidad de separar la ciencia que trata de las determinaciones universales del ente y la ciencia que trata de los espíritus y propuso llamar a aquélla filosofía primera o ciencia universal, reservando

para esta última el nombre de metafísica o ciencia divina.[30] Pereyra convertía así en dos ciencias diferentes lo que eran propiamente dos concepciones diversas de la disciplina filosófica fundamental: la concepción aristotélica que la piensa como ciencia del ente, y la concepción neoplatónica que le asigna el estudio de las inteligencias separadas de la materia. Afortunadamente la tradición designaba a esta disciplina filosófica única con dos nombres diferentes, *metaphysica* y *philosophia prima*, que Pereyra reparte con justicia salomónica entre las dos ciencias distinguidas por él. Sugiere con ello que ambas disciplinas tienen el mismo rango y dignidad. Pero dicha sugerencia es equívoca, ya que una de ellas puede reclamar la prioridad lógica sobre la otra. Johann Heinrich Alsted (1588-1638), profesor en la Universidad de Herborn, supo sacar la única consecuencia legítima del distingo de Pereyra: sólo cabe llamar *metafísica* a la filosofía primera o ciencia del ente en cuanto ente; comparado con ella, el estudio de Dios y de los espíritus es una ciencia particular, para nombrar la cual Alsted acuña el término que vimos usar a Wolff: *pneumatica* o *pneumatologia*. »La metafísica es la disciplina general del ente y no puede tratar de un ente determinado, digamos, de Dios, el ángel, el alma separada. No puede ser que una disciplina de una especie tenga dos objetos de especies diferentes, el uno generalísimo, a saber el ente en toda su extensión, el otro singularísimo, como es Dios, a cuyo tema se agregan otros dos especiales, los ángeles y las almas separadas« (Alsted 1620, p. 298). Pero Alsted no tuvo eco entre los profesores alemanes de su tiempo; la gran mayoría de los compendios del siglo XVII, sin desconocer la validez del distingo introducido por Pereyra, prefieren entenderlo como una división en el seno de la filosofía fundamental o metafísica.[31] Esta resistencia a adoptar la conclusión de Alsted, tan clara y convincente, admite, a mi juicio, una sola explicación: al desglosar de la filosofía primera el estudio de Dios y de los espíritus y reducirlo al nivel de una ciencia particular no sólo se degradaban estos temas de un modo inaceptable para la conciencia cristiana; se privaba además a la metafísica misma de lo que a ojos de estos autores era su razón de ser. La metafísica, dirá Kant en un escrito tardío, es la ciencia del tránsito de lo sensible a lo suprasensible (Ak 20:260); la ontología establece, por reflexión sobre un ente cualquiera (que puede estar dado a los sentidos),[32] cuáles son las

determinaciones generales del ente como tal, suministrando así un saber indispensable para el conocimiento de lo suprasensible. No me cabe duda de que el auge de los estudios metafísicos en el siglo XVII se relaciona estrechamente con el interés de los hombres de ese tiempo por descubrir un fundamento racional para las verdades centrales del cristianismo.[33] Tal interés no existió casi en el siglo XVI, cuando se creía que para conocer y comprender esas verdades bastaba leer con mediana inteligencia y buena fe el texto de las Sagradas Escrituras.[34] Pero después de un siglo de lectura libre de la Biblia no era posible conservar este optimismo: la variedad de las interpretaciones no tenía término y media Europa se había desangrado por ellas. Entretanto crecía el número de los *esprits forts*, que rechazaban del todo la revelación bíblica. Contra ellos había que asegurar con argumentos incontrastables las verdades esenciales: existencia de Dios, responsabilidad e inmortalidad del hombre. Se quiso pues, hacer de la metafísica »el baluarte de la moral y la religión«[35] y la doctrina de Dios y de las almas vino a ser la meta y el sentido de la doctrina del ente, de la cual, por cierto, ésta no podía separarse.

La concepción de la filosofía como una ciencia demostrativa determina también su método. La ciencia debe procurar una certeza omnímoda (Wolff 1740, §33). Las reglas del método están prescritas por esta exigencia de certeza.[36] Característicamente, el método está concebido como un procedimiento de exposición, no de invención (ibid., §115). Wolff formula concisamente sus normas: »En la filosofía no hay que emplear términos que no hayan sido explicados con una definición exacta […]. No hay que utilizar principios que no estén suficientemente establecidos. […] No se debe admitir ninguna proposición que no se deduzca legítimamente de principios suficientemente establecidos […]. Los términos que entran en las definiciones posteriores deben estar explicados en las anteriores […]. Las proposiciones que entran en las demostraciones de lo que sigue deben haber sido demostradas en lo que precede« (Wolff 1740, §§116-120). La ley suprema del método filosófico es pues, visiblemente, »que debe anteponerse aquello en virtud de lo cual se entiende y se sostiene lo que sigue«.[37] Este método no es otro, pues, que el método »sintético« o axiomático-demostrativo explicado y justificado como método universal de las ciencias en los *Analíticos posteriores* de Aristóteles y que

tradicionalmente se ha supuesto que Euclides aplicó en su clásica exposición de la geometría.[38] Ni Aristóteles, ni los neoplatónicos, ni los filósofos árabes y latinos de la Edad Media intentaron nunca organizar la metafísica según este método; pero el afán descomedido de certeza que se adueña del pensamiento moderno después de Descartes no pudo menos que buscar satisfacción aplicando a la ciencia fundamental el procedimiento que al parecer había dado tan espléndidos frutos en la matemática. Descartes aprobó expresamente su uso para la exposición de la verdad metafísica y dio un ejemplo breve del mismo.[39] Spinoza (1663) lo adoptó para presentar *more geometrico* la filosofía cartesiana, y más tarde, en la *Ética* (1677), la suya propia. Wolff declara expresamente que las reglas de su método filosófico son las mismas del método matemático. Pero ello no se debe a que la filosofía tome en préstamo un método propio de este otro género del conocimiento; se trata del método universal de la ciencia, el único que asegura una certeza incuestionable y que los matemáticos supieron hacer suyo antes que los filósofos (1740, §139). Mediante este método Wolff se dispone a cumplir lo que considera uno de sus propósitos capitales: presentar todas las verdades en su conexión mutua, formando una cadena en la que cada miembro se vincula a otro y de esta suerte cada uno está ligado a todos.[40]

7 »Toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches que sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences« (Descartes, AT 9.2:14).

8 Sobre la escolástica alemana del siglo XVII consúltese Wundt (1939) y Petersen (1921).

9 Thomasius, que dictaba cátedra con indumentaria cortesana, la espada al cinto, publicó en 1688 una *Introductio ad philosophiam aulicam*; en 1687 había aparecido su *Discours, welcher Gestalt man den Franzosen in gemeinem Leben und Wandel nachahmen solle*. Véase al respecto Wundt (1964), pp. 27ss.

10 La serie alemana se publica entre 1713 y 1725, y consta de ocho obras principales. La serie latina aparece entre 1728 y 1755 y consta de once obras principales, de las cuales tres constan de dos tomos, una de cinco (la *Ethica*) y una de ocho (*Jus naturae*), en total veinticinco volúmenes en cuarto.

11 Respecto a la cantidad, Wolff dice esto en el parágrafo inmediatamente anterior: »Quicquid finitum est, sua determinata gaudet quantitate […]. Quatenus aliquid finitum est, eatenus augeri potest atque minui. Quatenus vero aliquid augeri vel minui potest, eatenus quantitas eidem tribui solet« (1740, §13).

12 »Philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt« (Wolff 1740, §29).

13 »Ratio, cur possibilia actum consequi possint« (Wolff 1740, §31).

14 »Per Scientiam hic intelligo habitum asserta demonstrandi, hoc est, ex principiis certis et immotis per legitimam consequentiam inferendi« (Wolff 1740, §30). Cf. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 3, 1139^{b}31: ≤ m¢n êra §pistÆmh §st‹n ßjiw épodeiktikÆ.

15 »Sunt etiam nonnulla enti omni communia, quae cum de animabus, tum de rebus corporeis, sive naturalibus, sive artificialibus praedicantur. Pars illa philosophiae, quae de ente in genere et generalibus entium affectionibus agit, Ontologia dicitur, nec non *Philosophia prima* […]. Istiusmodi notiones generales sunt notio essentiae, existentiae, attributi, modi, necessitatis, contingentiae, loci, temporis, perfectionis, ordinis, simplicis, compositi, etc.« (Wolff 1740, §73).

16 *Metaphysica*, Γ 1, 1003^{a}21-22: §pistÆmh tiw ∂ yevre› tÚ ¯n √ ¯n ka‹ tå toÊtƒ Ípãrxonta kay’ aÍtÒ.

17 Recuérdese el título de la obra de Descartes: *Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur.*

18 Wolff 1740, §77. La parte de la cosmología incorporada a la metafísica es la *cosmología general* o *trascendental*, »scientia mundi in genere« (ibid., §78).

19 Fue el discípulo de Wolff, Ludwig Philipp Thümmig, quien primero antepuso la cosmología a la psicología y la teología, en sus *Institutiones Philosophiae Wolffianae* (1725-1726); véase Wundt 1945, pp. 212 y 191.

20 Wolff define la metafísica como »la ciencia del ente, el mundo en general y los espíritus« (1740, §79). Thümmig (1725/26, Ontologia, Prolegomena, §3) da una definición similar: »Definiri adeo potest Metaphysica per scientiam entis et mundi in genere rerumque immaterialium«. La unidad de la metafísica queda destacada mejor en las definiciones de otros wolffianos, que no atienden al contenido de esta ciencia, sino a su función metodológica. Así Bilfinger define: »Metaphysica est disciplina superior, a qua dependent principia disciplinarum particularium« (1725, §1). Knutzen dice que puede definírsela como la ciencia »quae principia philosophiae et omnium reliquarum disciplinarum maxime universalia in se continet« (1747, Prolegomena philosophiae, §27). Por último, Baumgarten define: »Metaphysica est scientia primorum in humana cognitione principiorum« (1757, §1; Ak 17:23). Debo las citas de Thümmig, Bilfinger y Knutzen a Wundt 1924, p. 286n.

21 Así Micraelius, en el artículo *Metaphysica*, de su diccionario filosófico (1653, p. 654; citado por Vollrath 1962).

22 »Entia, quae cognoscimus, sunt Deus, animae humanae ac corpora seu res materiales« (Wolff 1740, §55).

23 Crusius antepone, sí, la teología a la cosmología y a la ciencia de los espíritus.

24 No es propio sólo de Wolff, sino que se encuentra ya en los tratadistas del siglo XVII. Véase Vollrath 1962.

25 §pistÆmh ∂ yevre› tÚ ¯n √ ¯n (*Metaphysica*, Γ 1, 1003^{a}21) y §pistÆmh yeologikÆ (*Metaphysica*, K 7, 1064^{b}2-3; cf. 1026^{a}19).

26 La ciencia del ente en cuanto ente se ocupa naturalmente con afl érxa‹ ka‹ tå a‡tia t«n ˆntvn, d∞lon d¢ ˜ti √ ˆnta (E 1, 1025^{b}3-4) ; ahora bien, tÚ ye›on es pr«th ka‹ kurivtãth érxÆ (K 7, 1064^{a}37-^{b}1). Cf. *Metaphysica*, 993^{b}24-27: ßkaston d¢ mãlista aÈtÚ t«n êllvn kay' ˘ ka‹ to›w êlloiw Ípãrxei tÚ sun≈numon […] Àste ka‹ élhy°staton tÚ to›w Íst°roiw a‡tion toË élhy°sin e‰nai.

27 También en Aristóteles encontramos un pasaje que apunta a una concepción de la metafísica como ciencia de la totalidad de los entes (»des Seienden im Ganzen«): §pistÆmh toË ˆntow √ ¯n kayÒlou ka‹ oÈ katå m°row (*Metaphysica*, K 3, 1060^{b}32-33).

28 Wolff 1740, §79. Crusius llama *neumática* sólo a la ciencia de los espíritus finitos (almas y ángeles), que ocupa en su sistema el lugar de la psicología.

29 Descartes no reconocía la necesidad de una ontología como disciplina separada; pero incorporó sin mayor examen crítico a su ciencia de Dios y del alma humana una buena parte de las nociones ontológicas que los jesuítas le inculcaron en La Flèche.

30 La obra de Pereyra, *De communis omnium rerum naturalium principiis et affectionibus* aparece en Roma en 1562 y se edita en Colonia en 1595, 1608 y 1618. En la pág. 23 de la edición de 1595 figura este pasaje: »Necesse est esse duas scientias distinctas inter se; Unam, quae agat de transcendentibus, et universalissimis rebus: Alteram, quae de intelligentiis. Illa dicetur prima Philosophia et scientia universalis; haec vocabitur proprie Metaphysica, Theologia, Sapientia, Divina scientia«. Debo esta cita a Vollrath 1962.

31 Típica es la solución de Micraelius (1653, p. 654): »Metaphysicae objectum est Ens quatenus Ens est. Unde etiam vocatur aliquibus Ùntolog¤a. Ubi notetur, quod Ens hic intelligatur in communi sub ratione indifferentiae in summa abstractione. Metaphysica dividitur in Generalem, qua Ens in abstractissima ratione ei in omnimoda indifferentia consideratur, cum quoad naturam tum quoad affectiones tam conjunctas quam dissolutas: Et in specialem, qua Ens consideratur in istis speciebus substantiarum, quae ab omni materia sunt absolutae, ceu sunt DEUS, Angeli et anima separata«.

32 »Quien sea suficientemente atento y sutil puede abstraer toda la Ontología de cualquier cosa existente que se presente a nuestros sentidos« (Crusius 1753, p. 15).

33 Dicho interés se manifiesta claramente en la carta con que Descartes presenta sus *Meditationes* a los Doctores de la Sorbonne. Leemos allí: »Aunque a nosotros los fieles nos basta creer con la fe que el alma humana no muere con el cuerpo y que Dios existe, es patente que ninguna religión y tampoco ninguna virtud moral puede persuadir a los infieles si antes estas dos proposiciones no se les demuestran con la razón natural« (AT 7:1-2).

34 Sostener lo contrario, se pensaba, sería ofender a Dios. »Quelle opprobre fait on à Dieu en disant qu'il a tellement entortillé son langage en l'Écriture sainte, qu'il ne s'est fait que jouer des hommes, leur tenant le bec dans l'eau! Si nous n'avons religion certaine et resolue en l'Écriture, il s'ensuivra que Dieu nous a voulu occuper en main par je ne sais quelles fallaces, comme s'il nous parlait des coquecigrues« (Calvino 1554, p. 17; debo esta referencia a Allen 1964, p. 85).

35 »Die vollendete Schutzwehre der Religion und der Moral gegen Aberglauben und Unglauben« (Reinhold 1789, p. 7). »Die Grundveste der Religion« (KrV, A 849/B 877).

36 »Nos regulas methodi philosophicae ex notione certitudinis deduximus, cui in philosophia studendum probavimus« (Wolff 1740, §139).

37 »Supremam methodi philosophicae legem esse apparet, quod ea sint praemittenda, per quae sequentia intelliguntur et adstruuntur« (Wolff 1740, §133).

38 [La 1ª edición remitía en este punto a Scholz 1930, quien explica admirablemente la concepción aristotélica de la ciencia y sostiene —como casi todo el mundo— que Euclides se ciñó a ella en los *Elementos*. Ya no estoy seguro de que así haya sido. Expliqué mis dudas en Torretti 1978, pp. 5 y ss. — **Nota de 2004**].

39 »Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae« (Descartes, AT 7:160-170).

40 Cf. Wolff 1740, §7: »Nobis sane constitutum est sequi ordinem propterea quod praecipue intendimus veritates philosophicas concatenata serie tradere.«

3

No es preciso detenerse en los detalles del sistema filosófico de Wolff, pero algunas indicaciones nos serán útiles en nuestro estudio de Kant. Ante todo, conviene romper su habitual asociación con el nombre de Leibniz. Sus adversarios Rüdiger y Budde lo llamaron »filosofía leibnizo-wolffiana«, creyendo así talvez negarle originalidad (Wundt 1945, pp. 150n, 243). A pesar de las protestas de Wolff la expresión tuvo éxito. La usa Crusius y más tarde Kant.[41] Sin embargo, su aceptación sólo puede explicarse por el desconocimiento y la incomprensión de las ideas capitales de Leibniz, a cuya verdadera hondura, al parecer, Wolff se mantuvo ajeno. Acepta éste, sin cuestionarla, la división de los entes finitos en almas y cuerpos, mientras que Leibniz supo superar el dualismo cartesiano de la sustancia extensa y la sustancia pensante, y concibió todos los seres según un modelo único, la mónada o sustancia simple, capaz de percibir y apetecer. A esta noción de sustancia se vincula inmediatamente la doctrina de la *armonía preestablecida*, según la cual cada mónada, en cuanto es capaz de coexistir con todas las otras, posee en sí misma determinaciones que guardan correspondencia con ellas, y refleja de este modo el universo entero. Arrancada de su suelo nutricio, la armonía preestablecida deviene en el sistema de Wolff una hipótesis artificiosa para explicar la relación entre el alma y el cuerpo del hombre: pensamos según sentimos y obramos según queremos, no en virtud de una misteriosa acción causal del cerebro sobre la mente y viceversa, sino porque esas dos sustancias independientes que son el alma y el cuerpo de cada cual han sido acordadas por Dios como dos relojes que marcaran siempre la misma hora.[42] No nos sorprenderá que la filosofía de Leibniz, interpretada así, le pareciera a Crusius un antecedente inmediato del materialismo. Si admitimos que la sustancia extensa produce por sí sola todas aquellas manifestaciones que el sentido común atribuye al principio espiritual que supuestamente la anima, la hipótesis de que existe una sustancia pensante en concordancia perpetua con la sustancia extensa independiente de ella bien puede parecernos superflua (Crusius 1753, pág. c).

Hay una doctrina importante que Wolff toma de Leibniz y que Kant abandonará. Según ella, el conocimiento sensible no se distingue esencialmente del conocimiento intelectual; los sentidos perciben oscura y confusamente lo mismo que la inteligencia concibe en forma clara y distinta; el paso de uno a otro modo de representación es gradual. Veremos luego (§I.15) que en este punto Leibniz no hace sino perfeccionar, sin contradecirla, la tradición de Descartes y Spinoza. Por ahora me limito a señalar que esta doctrina de la distinción gradual y continua entre la representación sensible y la intelectual ayuda a entender la postura de Wolff con respecto al conocimiento empírico. Aunque se propone organizar todo el saber en una sola cadena demostrativa dependiente de primeros principios, Wolff está lejos de desdeñar los aportes de la experiencia.[43] El conocimiento empírico o *histórico*, como él lo llama, es el grado más primitivo del saber humano, pero cimienta y confirma el conocimiento razonado o *filosófico*. Y Wolff acepta que los principios últimos se apoyen en experiencias evidentes.[44]

Tal es el fundamento que propone para el principio que encabeza su *Ontologia*, el primer principio de todo el saber: »No puede ser que lo mismo a la vez sea y no sea—Si A es B, es falso que el mismo A no sea B« (Wolff 1736 §28). Para justificarlo, Wolff invoca la »experiencia« por la cual percibimos la incapacidad natural de nuestra mente para juzgar que algo no es, cuando juzga que eso mismo es.[45] Al citado principio de no contradicción, principio supremo de las esencias, Leibniz agregaba otro principio primordial, el principio de razón suficiente, o principio de las existencias. En la *Ontologia* de Wolff este segundo principio se formula así: »Nada hay sin razón suficiente por la cual sea, más bien que no sea, esto es, si se asevera que algo es, también hay que aseverar algo por lo cual se entienda que aquello es más bien que no es«.[46] Wolff ofrece una demostración de este principio. La demostración es sofística y no vale la pena detenerse a considerarla;[47] pero la decisión de ofrecerla es significativa, pues si el principio de razón se demuestra, la metafísica de Wolff resulta depender de un principio único aceptado por evidente: el principio lógico de no contradicción. Se manifiesta así ya en las bases mismas del sistema su característica tendencia a eliminar las diferencias entre el orden lógico y el orden real y absorber éste en aquél. Veremos

luego cómo Kant reacciona vigorosamente desde muy joven contra esta tendencia logicista, que reduce la filosofía a un juego de conceptos.[48]

El logicismo de Wolff se expresa también en su determinación del par de conceptos que encabezan sus análisis ontológicos: *posible* e *imposible*. »Imposible se llama lo que envuelve contradicción« (Wolff 1736, §79). Por tanto, posible es »lo que no envuelve contradicción alguna« (§85). El principio lógico de no contradicción determina, pues, en forma exclusiva el campo de las realidades esenciales, de entre las cuales puede salir lo existente. Sin embargo, Wolff no da el paso verdaderamente decisivo hacia un logicismo radical: no pretende definir el concepto de existencia en términos de la idea de contradicción, para incorporarlo así al reino de las nociones puramente lógicas. La *Ontologia* destaca expresamente que »lo que es posible, no por ello existe« (§171).[49] En consecuencia, »la posibilidad no es una razón suficiente de la existencia« y »fuera de la posibilidad del ente se requiere algo más para que éste exista« (§§172, 173). La existencia puede definirse entonces como »el complemento de la posibilidad« (§174). Pero —como el propio Wolff nos advierte— ésta es una definición nominal: hemos tenido que disponer ya del concepto de existencia para seguir el razonamiento que lleva a tal definición. La naturaleza del complemento, agrega Wolff, varía según los objetos, y se indicará respectivamente en la teología, en la cosmología y en la psicología. Los continuadores de Wolff no imitaron su prudencia e hicieron del *complemento de la posibilidad* una definición real de la existencia, que permite entender esta noción en términos de otras puramente lógicas. En cada ente, Baumgarten distingue las determinaciones externas —referidas a otro ente— de las internas; estas últimas se dividen en *primeras* o *esenciales*, que son el fundamento de las demás, y *derivadas*; el complejo de las determinaciones esenciales de un ente posible es su *posibilidad interna* o *esencia*; las determinaciones internas fundadas en la esencia se llaman *afecciones* (Baumgarten 1757, §§37, 39, 40, 41). Con estos conceptos, que dependen exclusivamente de las relaciones lógicas de predicación, no contradicción y fundamentación, Baumgarten define: »*Existencia* es el complejo de las afecciones composibles en algo, esto es, el complemento de la esencia o posibilidad interna, en cuanto ésta es considerada solamente como complejo de determinaciones«.[50] Según esta

definición, basta asegurarse de que la esencia de un ente no entraña contradicción, ni en sí misma, ni en sus consecuencias próximas y remotas, para que podamos —y aun debamos— afirmar que ese ente existe. La existencia equivale, pues, a la posibilidad conjunta de las determinaciones esenciales de un ente y todas las que se derivan de ellas. Existencia es sinónimo de posibilidad completa, ya que la posibilidad que consiste en la no contradicción de la esencia, sin atender a sus consecuencias, es visiblemente incompleta. Definida así la existencia, el siguiente principio, que Kant utiliza como criterio del ser en sí, es simplemente tautológico: *Todo lo que existe está cabalmente determinado*.[51]

La aceptación de este principio no presupone que uno adopte el concepto de existencia propuesto por Baumgarten, aunque no veo cómo se la podría justificar de otro modo. Así Crusius lo acepta y enuncia con toda claridad (1753, p. 40), a pesar de que se opone firmemente a hacer de la existencia un atributo lógico. Su posición en esta materia anticipa la de Kant y parece que ejerció sobre él una impresión duradera. Para Crusius, como más tarde para Kant, »en último término la característica de la existencia en nuestro entendimiento es siempre la sensación. Pues la sensación es justamente aquel estado de nuestro entendimiento, en el cual nos vemos compelidos a pensar inmediatamente en algo como existente, sin que necesitemos conocerlo primero mediante inferencias«.[52] Sin embargo, Crusius considera indispensable dar una definición de existencia que no haga de ella un predicado lógico, pero permita conocer inequívocamente lo que es. »La *existencia* —escribe— es aquel predicado de una cosa, en virtud del cual ésta se encuentra también fuera del pensamiento *en algún lugar* y *en algún tiempo*« (1753, p. 77). Kant rechazará esta definición, el »axioma subrepticio«, como dice, según el cual, *quicquid est, est alicubi et aliquando* (Ak 2:413), pero en su juventud parece haberle reconocido cierta importancia. Veo un indicio de ello en la atención que presta al problema de la localización del alma en el espacio (§§ I.7 y I.10). Sólo cuando establezca su nueva doctrina del tiempo y el espacio podrá superar la estrechez de la definición crusiana de existencia.

Otro punto importante en que Crusius contribuye a fijar la orientación del pensamiento de Kant es la definición misma de metafísica. Vimos que en el sistema de Wolff esta ciencia reúne una pluralidad de disciplinas cuya

unidad no era fácil de justificar. Crusius, que en esto sigue a su maestro Adolf Friedrich Hoffmann (1703-1741), caracteriza la metafísica como la ciencia que estudia las verdades necesarias de la razón, esto es, aquellas que son válidas en todo mundo posible.[53] Así caracterizada, ella cubre según Crusius las verdades transmitidas en la ontología, la teología, la doctrina de los espíritus y la cosmología general (1753, pp. 7-8). Es cierto que cubriría además las verdades de la matemática, y Crusius se ve en duros aprietos para distinguir esta ciencia de la metafísica. La solución ofrecida es típica de su inteligencia poco exigente: la matemática, o estudio de la esencia y las propiedades de las magnitudes extensas, es demasiado vasta y compleja para incluirla en la metafísica. La definición que Crusius propone reza pues así: »La metafísica es la ciencia de aquellas verdades necesarias de la razón que son otra cosa que las determinaciones de las magnitudes extensas« (1753, pp. 6-7). Kant no se contentará con este fácil expediente para distinguir la matemática y la metafísica, y propondrá sucesivamente dos soluciones para este problema. Pero la concepción de Hoffmann y Crusius orientará duraderamente el pensamiento de Kant. También para él la metafísica es primariamente conocimiento necesario, independiente de la experiencia. En esta aprioridad reside la paradoja del conocimiento metafísico. Para fundamentarlo y justificarlo, bastará pues con un examen de nuestra facultad de conocer a priori.[54]

41 Crusius 1753, pág. b 5 (revés). Kant, KrV, A 44/B 61, A 273/B 329; Ak 20:277, 20:307, 20:309; cf. Ak 7:140n, 8:218; 20:347.

42 Cuando defiende contra Budde la originalidad de su filosofía, Wolff insiste expresamente en que la doctrina de la armonía preestablecida desempeña un papel secundario en su sistema y que en éste no tienen cabida las mónadas (en su edición anotada de Budde 1724, pp. 96-101 y 104; debo la referencia a Wundt 1945, p. 243).

43 »Quamvis itaque cognitionem historicam a philosophica cum cura distinguimus, ne diversa inter se confundamus; non tamen ideo historicam vilependimus, aut prorsus contemnimus, sed suum

unicuique pretium decernimus. Imo nobis per omnem philosophiam sanctum est utriusque connubium« (Wolff 1740, §12).

44 Según Wolff (1740, §22), el conocimiento histórico es »infimus humanae cognitionis gradus« porque no presupone otros conocimientos previos; aquí pues ‘ínfimo’ significa lo mismo que ‘básico’ o ‘primordial’. Wolff proclama la certeza de los datos de los sentidos equiparándola a la certeza de la conciencia de sí: »Notitiam sensu et attentione ad nosmetipsos acquisitam non posse in dubium vocari« (ibid., §2). »El conocimiento histórico suministra un fundamento al conocimiento filosófico« y debe ir pues constantemente asociado a él (§§10 y 11). Aun en las disciplinas abstractas, como la filosofía primera, hay que derivar las nociones abstractas de la experiencia, que funda el conocimiento histórico (§12; cf. §117). A la luz de textos como éstos es claro que no hace falta apelar a la influencia de Hume para comprender el sabor empirista de algunos pasajes en los escritos tempranos de Kant.

45 »Eam experimur mentis nostrae naturam, ut, dum ea judicat aliquid esse, simul judicare nequeat, idem non esse« (Wolff 1736, §27).

46 »Nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit, hoc est, si aliquid esse ponitur, ponendum etiam est aliquid, unde intelligitur, cur idem potius sit, quam non sit” (Wolff 1736, §70).

47 Wolff 1736, §70, a continuación del texto citado en la n. 46. Baumgarten da una versión más concisa: »Omne possibile aut habet rationem, aut minus. Si habet rationem, aliquid est eius ratio. Si non habet, nihil est eius ratio. Ergo omnis possibilis ratio aut nihil est, aut aliquid. Si nihil foret ratio alicuius possibilis, foret ex nihilo cognoscibile, cur illud sit, hinc ipsum nihilum repraesentabile et aliquid, nihil aliquid« (1757, §20; Ak 17:31). Kant critica esta prueba ya en su primer escrito metafísico (Ak 1:397s).

48 La identidad del orden lógico y el orden real es seguramente una condición para que la filosofía dé cuenta de todo. Hegel que, conociendo a Kant, se propone sin embargo cumplir esta tarea en que Wolff había notoriamente fracasado, postula también dicha identidad; pero tiene el buen tino (por así decir) de enriquecer la lógica para adaptarla a nuestra conciencia de lo real, en lugar de empobrecer lo real para encajarlo en el lecho de Procusto de la lógica.

49 Curiosamente, la prueba es empírica, mediante ejemplos. Wolff nos pide suponer que un artífice concibe el diseño de una máquina; todos sus elementos son compatibles y, por ende, la máquina es posible; sin embargo, no diríamos por eso que ella existe. Se observan aquí las limitaciones del criterio lógico de la posibilidad propuesto por Wolff. El diseño de una máquina nunca es tan exhaustivo que podamos estar seguros de que no envuelve contradicciones, que se pondrán en

evidencia cuando intentemos fabricarla. Supongamos que alguien logre en efecto concebir una máquina con todas sus determinaciones. ¿Sabemos acaso si eso solo no traería consigo que ella exista?

50 »*Exsistentia* (actus, actualitas) est complexus affectionum in aliquo compossibilium, i.e. complementum essentiae sive possibilitatis internae, quatenus haec tantum, ut complexus determinationum spectatur« (Baumgarten 1757, §55; Ak 17:38). Baumgarten anota que lo que aquí llama *exsistentia* en alemán se dice 'Wirklichkeit'.

51 R. 5710: »Alles was existiert ist durchgängig determinirt« (Ak 18:332). Cf. R. 4244: »Ein jedes Ding ist an sich selbst durchgängig determinirt« (Ak 17:477).

52 Cf. KrV, A 225/B 273: »La percepción, que da la materia para el concepto, es el único carácter de la existencia«. Cf. KrV A 375, B 422n, A 601/B 629. Este pensamiento está documentado en algunas reflexiones bastante tempranas (R. 3761, Ak 17:286; R. 4513, Ak 17:578). Claro que Kant no dice, como Crusius, que la sensación sea un *estado de nuestro entendimiento*; pero esta expresión se justificaba en una tradición que concebía el entendimiento como la única facultad de conocer, y a la sensibilidad como una modificación del entendimiento.

53 »Hay dos clases de verdades. Unas son contingentes, esto es, tratan sólo de cosas que pertenecen a la organización contingente de las cosas en este mundo. Otras empero son necesarias, es decir, conciernen o bien aquello que es absolutamente necesario y es imposible que no sea; o al menos aquello que es inevitable al establecer un mundo, y que por lo tanto tiene que encontrarse en todo mundo al igual que en este presente. La metafísica debe versar sobre verdades necesarias« (Crusius, 1753, p. 4). Compárese esta caracterización de la metafísica por Crusius con las definiciones que cité en la nota 20 (p. 785), debidas a Wolff y los wolffianos. Sobre la influencia de A. F. Hoffmann, véase Wundt 1945, p. 251.

54 La doctrina del *De mundi* (1770) circunscribe el campo de aplicación de las verdades matemáticas al mundo espaciotemporal en que vivimos; el conocimiento metafísico, en cambio, parecería que vale para todos los mundos posibles. Pero la *Crítica* (1781) restringirá también a la experiencia posible el alcance de la ciencia metafísica. Sin embargo, Kant mantiene todavía entonces la idea de que las nociones metafísicas son representaciones de un objeto en general, no restringidas a nuestra experiencia (aunque como tales, y en cuanto se prescinde de esta restricción, carecen de valor cognitivo). La definición de la matemática como ciencia de la cantidad, que Kant acepta hasta 1770 (cf. Ak $2:282_{13}$, $2:397_{28}$), fue luego rechazada por él cuando comprendió que la matemática versa sobre diferencias cualitativas entre las figuras, etc., y que el distingo entre la cualidad y la cantidad no es un criterio adecuado para separar la matemática de la metafísica (KrV, A 714s/B 742s; cf. Ak 9:23).

4

Se acostumbra a distinguir dos grandes etapas en el desarrollo del pensamiento de Kant: el período precrítico, en que Kant habría adherido a la metafísica dogmática tradicional y que termina con la radical puesta en cuestión de esa metafísica en *Sueños de un visionario* (1766), y el período crítico, cuyo primer testimonio público es la *Crítica de la razón pura* (1781).[55] Entre ambas etapas se encontraría como un eslabón que a la vez las une y las separa, la disertación inaugural *Sobre la forma y los principios del mundo sensible y el mundo inteligible* (1770), publicada por Kant al asumir la cátedra de lógica y metafísica en la Universidad de Königsberg. En ella, en efecto, Kant parece alimentar de nuevo una esperanza de restablecer la metafísica sobre sus antiguas bases, al tiempo que expone las nuevas ideas que lo conducirán luego a superarla definitivamente.

Aunque esta periodificación es bastante útil y más acertada que la mayoría de las divisiones de este tipo, no debemos figurarnos que el joven Kant haya adherido sin reservas a la ortodoxia wolffiana que se enseñaba en las escuelas de su época. Sin embargo, la influencia de Crusius y de la tradición antiwolffiana que él representa basta para explicar las discrepancias, al menos en el primer escrito metafísico de Kant, la *Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico* (1755). Kant se refiere allí extensamente al principio de razón, que, siguiendo a Crusius, prefiere llamar principio de la razón determinante (no suficiente).[56] Considera necesario distinguir cuidadosamente entre la razón de la verdad de una proposición y la razón de la existencia de una cosa (Ak $1{:}396_{33}$). En efecto, el principio concerniente a aquella o principio lógico de razón rige universalmente y sin excepciones: toda proposición verdadera lo es por alguna razón, la cual puede consistir en la verdad de otra u otras proposiciones de las que se infiere, o, simplemente, en la congruencia entre el sujeto y el predicado de la misma proposición. En cambio, no cabe decir otro tanto de toda cosa existente, ya que es absurdo sostener que una cosa posee en sí misma su razón de existir.[57] Por eso, Kant distingue entre las cosas contingentes, que tienen una razón o fundamento de su existencia

fuera de ellas mismas, y las cosas necesarias, que ni lo tienen ni lo requieren (Ak $1:394_{20}$, $1:396_{8\text{-}21}$). Al sostener la universalidad del principio de razón de las existencias en cuanto se aplica a las cosas contingentes, Kant se opone conscientemente a Crusius, quien no estaba dispuesto a admitir esa universalidad ni aun en este dominio limitado, para no comprometer el libre albedrío del hombre. En la extensa sección polémica contra Crusius, Kant manifiesta su adhesión a la tesis determinista a que se mantendrá fiel toda su vida, y que ya aquí intenta reconciliar con la libertad. Se da perfecta cuenta de que no sólo ésta, sino también el determinismo están íntimamente ligados a los fundamentos del cristianismo: »La presciencia divina con respecto a las acciones libres no puede tener lugar, si no se admite que la existencia futura de ellas está determinada por sus razones respectivas« (Ak 1:405).

El distingo entre un principio de razón de las verdades y un principio de razón de las existencias[58] es la primera manifestación del distingo entre lo *real* y lo meramente *lógico* que Kant irá aplicando progresivamente a las determinaciones ontológicas principales: fundamento y consecuencia, esencia, inherencia, necesidad, contingencia, posibilidad, relación, oposición, negación, nada, todo.[59] Este distingo es en cierto modo la raíz misma de la filosofía crítica, que justamente reprochará a la metafísica dogmática haber extendido sin ulterior examen al conocimiento de lo real, las nociones, premisas y conclusiones que se ofrecían como legítimas en el ámbito de los puros conceptos. Una condición para que el distingo pueda hacerse efectivo es que la existencia —que distingue lo real de lo irreal— no se deje absorber en la esfera lógica.[60] La consecuencia más notable de esta absorción cultivada por la escolástica wolffiana es la validez de la prueba ontológica de la existencia de Dios: si la existencia es una determinación lógica como cualquier otra, ella no puede faltarle al ente que, por definición, es la suma de todas las perfecciones o determinaciones positivas. En la *Nueva dilucidación* Kant ya se muestra disconforme con la prueba ontológica, pero no sabe dar una forma válida y exacta a sus objeciones (Ak 1:394s). Pero ocho años más tarde ya lo había aprendido. En el estudio sobre *La única base posible para demostrar la existencia de Dios* (1763) expone la doctrina clásica que la *Crítica de la razón pura* se limitará a repetir: la existencia no es un predicado; cuando digo que una

cosa existe no le atribuyo una determinación que enriquezca su concepto en lo más mínimo; lo único que hago es afirmar absolutamente lo representado por ese concepto mismo (Ak 2:72s). Cien dólares en mi bolsillo —dirá la *Crítica*— no son ni más ni menos dinero que cien dólares en mi fantasía (Kr A 599/B 627). De esta posición se sigue sin más que la prueba ontológica es inválida: no puede sostenerse que el concepto del ente perfectísimo incluya esa determinación positiva que es la existencia, pues la existencia no es un predicado que pueda formar parte del concepto de ninguna cosa. Este modo de entender la existencia tiene además otra consecuencia, aún más decisiva, para el desarrollo de la filosofía crítica. Si la existencia no es ni puede ser parte de la esencia de una cosa, se comprende que el puro ejercicio del pensamiento, aunque baste para determinar a ésta, no sea nunca suficiente para conocer a aquélla. Esta conclusión satisface al sentido común, que siempre desconfió de la prestidigitación con que los metafísicos pretendían establecer la existencia de Dios mediante el análisis de su mero concepto, y abre paso además al distingo crítico entre el entendimiento y la sensibilidad del hombre, que Kant concebirá como funciones cognitivas diferentes y no como grados más o menos perfectos de una misma función. Para la filosofía crítica, toda atribución de existencia tiene que fundarse en datos suministrados por la sensibilidad. En varias reflexiones del período que estamos considerando se encuentran ya declaraciones bastante claras en apoyo de esta doctrina. Algunas la presentan como una consecuencia del nuevo modo de concebir la existencia: »La existencia de una cosa no puede nunca demostrarse a partir de puros conceptos, porque la existencia no es uno de los predicados, y de puros conceptos puede inferirse únicamente la respectiva afirmación o negación, pero no la posición absoluta del objeto con sus predicados« (R. 4279, Ak 17:689). Pero la R. 3761, que es una de las más tempranas, defiende la relación inversa entre estas dos tesis: »La existencia no puede ser un predicado, pues de otro modo se conocería que una cosa existe sólo mediante un juicio y a través del entendimiento. Pero conocemos la existencia de las cosas por la sensación«.[61]

El *Ensayo para introducir el concepto de magnitudes negativas en la filosofía* (1763) refuerza la separación entre las relaciones meramente lógicas y las relaciones reales. La metafísica tradicional no conocía más que

una forma de oposición o contrariedad, la oposición lógica, basada en la contradicción. Gracias a ello podía explicar, por ejemplo, la presencia del mal en el mundo como una simple ausencia o limitación del bien, que no va en desmedro de la bondad infinita del Creador omnipotente de las cosas. En el ensayo citado, Kant atiende a otra forma de oposición, no basada en la relación puramente lógica de contradicción, y que llama oposición real. Dos conceptos que se contradicen se anulan de tal modo que su unión produce un absurdo, *nihil negativum*, irrepresentable; dos realidades que se contraponen se anulan también, pero generan algo que no es absurdo, *nihil privativum*, representable. Así dos fuerzas de igual intensidad pero dirección opuesta inmovilizan el cuerpo sobre el cual se ejercen, etc. Las matemáticas se valen del concepto de magnitudes negativas para expresar esta forma de oposición. –5 no denota ausencia o negación lógica de 5, sino presencia de una realidad efectiva igual pero opuesta a la que designamos con +5. Ambas realidades son, de suyo, igualmente positivas, como lo prueba el carácter puramente convencional de la decisión con que distribuimos los signos.[62] El descubrimiento de la oposición real constituye un golpe talvez más grave y definitivo contra la prueba ontológica —y aun contra toda teología racional— que la idea de que la existencia no es un predicado. Como Leibniz (GP 4:405s; cf. 7:261s) había señalado, la prueba ontológica que pretende demostrar la existencia de Dios por análisis de su concepto supone que el concepto metafísico de Dios, el concepto del *ens realissimum*, es el concepto de un ente posible. Pero aun la posibilidad de Dios se torna cuestionable en cuanto se comprende que las diversas realidades que el *ens realissimum* debe reunir en sí, se pueden anular entre ellas. Las realidades no contienen nada de negativo, y no puede haber por esto contradicción u oposición lógica entre ellas; pero puede haber oposición real, de modo que la misericordia anule, por ejemplo, a la justicia, o el conocimiento pormenorizado de todas las cosas destruya la inteligencia.[63]

A la oposición entre lo lógico y lo real podemos asociar también el primer intento de Kant para eliminar el método matemático de la metafísica. Como señala la *Crítica de la razón pura* (KrV, A 4/B 8), la confianza de los hombres en la posibilidad del conocimiento metafísico proviene en buena parte del éxito de la matemática, que también es una

forma de conocimiento a priori. Hemos visto que la escolástica wolffiana llevaba la adhesión a las matemáticas al punto de tomar su método como modelo. Una clara comprensión de la diferencia entre el conocimiento matemático y el conocimiento metafísico ayudará a entender por qué este procedimiento ha fracasado y a la vez hará sentir la necesidad de investigar las condiciones peculiares a que está sometido el conocimiento de este último género. *La indagación sobre la nitidez de los principios de la teología natural y de la moral* (1764) basa la diferencia entre la matemática y la metafísica en una concepción muy moderna de aquella. La matemática se concibe aquí como una especie de juego deductivo con conceptos facticios definidos arbitrariamente; la arbitrariedad de la definición permite darle todo el rigor que se quiera al comienzo mismo de la investigación, la cual consiste en establecer relaciones lógicas entre los conceptos así definidos.[64] Tales métodos están vedados a la metafísica, como ciencia de lo real; sus conceptos, que representan realidades efectivas, no son del todo claros, ni admiten, como quería Wolff, una definición precisa al comienzo de la investigación; ésta consiste más bien, en buena parte, en el análisis y progresiva elucidación de sus conceptos. Aunque Kant mantendrá siempre la distinción entre matemática y metafísica, más tarde abandona la concepción de la matemática defendida en este ensayo. Seguramente le pareció que al reducir esta ciencia a un juego lógico con conceptos arbitrarios hacía inexplicable su fecunda aplicación en las ciencias reales.

La nítida separación entre el concepto de *razón* o fundamento de la validez de una verdad y el concepto de *causa* o fundamento de la existencia de una cosa ha facilitado seguramente la toma de conciencia de la dificultad que encierra este último. Se ha dicho que la lectura de Hume contribuyó a despertar en Kant las dudas acerca de la inteligibilidad de la idea de relación causal que hizo públicas en la década de 1760. Tal explicación es viable pero no imprescindible.[65] Ya la misma definición de causalidad contenida en los manuales de filosofía alemanes parecía calculada para suscitar las dudas que Kant manifiesta. La *Ontologia* de Wolff define *principio* como »aquello que contiene en sí la razón de otra cosa«, y agrega luego que »la causa es un principio del que depende la existencia o actualidad de otro ente diverso del mismo« (Wolff 1736, §§866, 881). Crusius subraya aún más la diferencia que tiene que existir entre la causa y

lo causado: »La causalidad es aquella relación entre *A* y *B* en que la existencia *B* [*die Wirklichkeit B*] depende de la existencia *A*, sin que *B* meramente coexista con *A* o le siga, *y sin que B pueda ser una parte, determinación o propiedad inherente de A*« (Crusius 1753, p. 52; énfasis mío). Estas definiciones invitan por sí solas a formular la pregunta crítica que se hace Kant: »¿Cómo he de entender que, porque algo existe, exista además otra cosa?«.[66] Puedo muy bien entender cómo una consecuencia depende de su fundamento en virtud del principio de identidad, pues el análisis del concepto de éste me revela a aquélla como comprendida en él. Pero que algo resulte de otra cosa de la cual, como decía Crusius, no es ni una parte, ni una determinación, ni una propiedad, es verdaderamente incomprensible. La causalidad así concebida no sólo supone una relación ininteligible entre las cosas, sino que le confiere un alcance que nuestro conocimiento nunca podría confirmar, puesto que, según la definición de Crusius no basta que la causa acompañe al efecto o que éste la siga, sino que es preciso que entre ambos exista una dependencia efectiva. En una reflexión que Adickes fecha en 1769 Kant escribe: »El concepto de fundamento no contiene sólo la idea de que algo que existe es acompañado por otra cosa, sino además que esta relación es universal y necesaria; pues, donde existe una cosa tal [*b*] allí existe un tal fundamento *a*, y donde existe *a*, existe la consecuencia *b*. Ahora bien, todos los fundamentos reales y aun la posibilidad de los mismos sólo pueden conocerse a posteriori; pero esto muestra un acompañamiento reiterado, mas no la universalidad del enlace. Por consiguiente, el concepto de fundamento no es objetivo« (R. 3972, Ak 17:370s).

55 En el escrito póstumo *¿Cuáles son los progresos efectivos que ha hecho la metafísica en Alemania desde tiempos de Leibniz y Wolff?*, Kant dice que esta disciplina atraviesa un período dogmático y otro escéptico, antes de llegar al período crítico. De hecho es posible distinguir en la época precrítica de Kant un primer grupo de obras en que éste se halla más cerca del dogmatismo, y un segundo grupo, representado sobre todo por *Sueños de un visionario*, en que se inclina a adoptar una postura escéptica. A este cuadro de la evolución filosófica de Kant, cabe agregar un cuarto período correspondiente al *Opus postumum*.

56 Ak 1:393. Cf. Crusius 1753, p. 153; Wolff 1736, §117.

57 La razón de la existencia de una cosa es su causa (Wolff 1736, §881), pero —dice Kant— »la noción de la causa es por naturaleza anterior a la noción de lo causado, y ésta posterior a aquélla; si algo fuese pues su propia causa o razón de existir, sería a la vez anterior y posterior a sí mismo« (*Nova dilucidatio*, Prop. VI; Ak 1:394).

58 Cf. Ak 2:202, Ak 8:193s. Véase asimismo RR. 3719, 3756 (en Ak 17).

59 Distingo entre esencia lógica y esencia real: RR. 3884, 3966, 4016; inherencia real y predicación lógica: RR. 3781, 4055, 4371, 4412; necesidad lógica y necesidad real: RR. 3767, 3725, 4033; posibilidad lógica y posibilidad real o »metafísica«: RR. 3809, 4372; contingencia real y contingencia lógica: R. 3768. relación real y relación lógica: RR. 4371, 4493; oposición real y oposición lógica: RR. 3720, 4171; nada en sentido lógico y en sentido real: R. 3896; todo real y todo lógico: R. 4049. (Todas estas reflexiones figuran en Ak 17).

60 El mismo distingo entre *ratio veritatis* y *ratio exsistentiae* propuesto en la *Nueva dilucidación* peligra por falta de claridad a este respecto. En efecto, si la existencia es un predicado como cualquier otro, hay un fundamento lógico de su atribución al sujeto correspondiente y la *ratio exsistentiae* es una *ratio veritatis*. Véase Ak 1:396s.

61 Ak 17:286. Cf. Ak 28:557: »No puedo pues conocer la existencia de una cosa enteramente a priori. […] Tiene que agregarse algo, fuera del pensamiento, y esto es la intuición de algo existente, o la percepción. La percepción es la representación de lo existente. De modo pues que sin experiencia nunca es posible el conocimiento de la existencia de una cosa«. R. 5783: »No podemos conocer la existencia de ninguna cosa por su solo concepto« (Ak 18:354). R. 5755: »EI entendimiento humano no puede conocer ninguna existencia a priori a partir del solo concepto de una cosa«. (Ak 18:345). Cf. RR. 5758, 5780, 6394 (todas en Ak 18).

62 [Contra lo que el texto sugiere —y aparentemente yo creía en 1967— es desacertado llamar ‘convencional’ al distingo entre números reales positivos y negativos, o en general, entre elementos ‘positivos’ y ‘negativos’ de cualquier cuerpo ordenado. En efecto, el elemento neutro de la multiplicación pertenece al conjunto de los positivos y esto marca una diferencia intrínseca entre ambos conjuntos. Pero que el número +1 sea el elemento neutro de la multiplicación no juega la mayoría de las veces ningún papel en la representación de magnitudes físicas mediante números

reales, y por eso hay que decidir arbitrariamente qué magnitudes serán »modeladas« mediante números positivos y cuáles mediante negativos. — **Nota de 2004**].

63 Varias reflexiones aseveran que la oposición real sólo puede darse en el mundo fenoménico espaciotemporal, no en el orden puramente inteligible de las cosas en sí (R. 4408, 5578, 5823). Kant quería talvez eludir de esta manera la conclusión de que el *ens realissimum* es imposible. La *Crítica* reconoce que »cuando la realidad es representada sólo por el entendimiento puro (realitas noumenon) no cabe pensar una oposición entre las realidades« (KrV, A 264/B 320); pero agrega luego: »El principio según el cual las realidades (como puras afirmaciones) jamás entran en oposición lógica es una proposición enteramente verdadera en lo que concierne a las relaciones de los conceptos; pero no tiene el menor significado en lo que se refiere a la naturaleza ni en general a ninguna cosa en sí (de las cuales no tenemos ningún concepto)« (KrV, A 272s/B 328s).

64 Esta concepción no era enteramente nueva en el siglo XVIII. La expresa, por ejemplo, el texto de Buffon (1749) que cito en §II.n 146 (p. 834).

65 La influencia de Hume fue reconocida por el propio Kant en el prefacio de *Prolegómenos*, donde presenta a la *Crítica* como fruto de una generalización del problema planteado por este autor con respecto a la relación causal (Ak 4:257-261). Varios especialistas juzgaron improbable que Kant leyera en inglés; ahora bien, aunque los *Inquiries* de Hume fueron traducidos al alemán en 1755, este libro no contiene una crítica del concepto mismo de causalidad, sino sólo de su aplicación en casos particulares. El planteamiento general lo hace Hume sólo en el *Treatise of Human Nature* (1739-1740), que no fue traducido al alemán hasta 1790 (por L. H. Jakob, un discípulo de Kant). Kant habría podido leer una exposición crítica de dicho planteamiento general en el *Essay on Truth* de James Beattie, aparecido en 1770 y en versión alemana en 1772. Si este argumento fuese concluyente, las dudas sobre el concepto de causalidad expresadas por Kant en la década de 1760 no serían un fruto de su lectura de Hume. Pero el argumento descansa en la premisa de que Kant no leía inglés, y este es un hecho negativo, muy difícil de probar. Tenemos, es cierto, el testimonio de su amigo Jachmann, quien dice que, de los idiomas modernos, Kant entendía el francés. Por otra parte, de una carta de Christian Jacob Kraus a Kant (Ak 10:282) parece desprenderse que en abril de 1782 éste recibía regularmente una revista inglesa, *The Gentleman's Magazine*, de la cual, por lo demás, Kant cita a comienzos de 1785 un artículo aparecido en el número de agosto de 1784 (Ak 8:69). Véase Groos (1901), Robinson (1924).

66 »Wie soll ich es verstehen, daß, weil etwas ist, etwas anders sei« (Ak 2:202). Un poco más adelante, Kant relaciona este problema con la cuestión de la oposición real: ¿cómo explicar que, porque algo existe, otra cosa distinta sea suprimida? (Ak 2:203).

5

Si la progresiva separación entre lo lógico y lo real socava las bases en que la escuela wolffiana apoyaba la metafísica, la crítica del concepto de causalidad pone radicalmente en cuestión la posibilidad misma de esta supuesta ciencia. Sólo ese concepto permitía enlazar las existencias remotas con las existencias dadas, inferir aquéllas de éstas y tender así una red de conexiones inteligibles entre los entes. Es obvio que si esa red no puede desplegarse no cabe hablar de una ciencia a priori de las cosas existentes, y quizás ni siquiera de una ciencia a posteriori. En los años en que publica los escritos que acabamos de citar, Kant viene a sumarse al coro de sus contemporáneos, a quienes la metafísica escolar ya no convence. En la *Nueva dilucidación* (1755) la había defendido contra sus detractores, anunciando una generosa cosecha de nobles conocimientos que desmentirían el reproche de sutileza inútil y oscura que solía hacérsele (Ak 1:416). Pero en las obras de la década siguiente aparecen observaciones que revelan un grave descontento con la metafísica, de la cual, sin embargo, está »enamorado«.[67] Así, en *La única base posible*, deplora la necesidad de aventurarse »en el abismo sin fondo de la metafísica […], un océano oscuro sin riberas y sin faros, en el que hay que proceder como un marino que cruza un mar nunca antes navegado, quien, en cuanto toca tierra, examina su ruta e investiga si ella no ha sido perturbada por corrientes marinas inadvertidas, a pesar de todas las precauciones que el arte de la navegación le ha permitido tomar« (Ak 2:66).[68] En el ensayo sobre las magnitudes negativas comenta la polémica desarrollada entre »metafísicos« y »geómetras« —esto es, entre leibnizianos y newtonianos— acerca de la naturaleza del espacio, observando que »es fácil adivinar cuál lado llevará la ventaja en la disputa entre dos ciencias, una de las cuales supera a todas en certeza y claridad, mientras que la otra está todavía luchando por alcanzar estas cualidades« (Ak 2:167s).

Pero Kant no quiso, como otros autores de su tiempo, renunciar a la certeza en los temas propios de la metafísica, y contentarse con hipótesis más o menos atrayentes, más o menos probables al respecto. En este

terreno, dirá más tarde, la mera probabilidad no existe: o la metafísica es ciencia, o no es nada (KrV, A 781/B 809). De ahí su preocupación por un nuevo método de la metafísica, un procedimiento seguro de investigación, que permita lograr en su cultivo la estabilidad y la concordia indispensables para el progreso científico. El ensayo *Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y de la moral* (1764) fue su primera indagación, modesta e insuficiente, sobre este asunto. Declara allí que »la metafísica es sin duda el más difícil de los conocimientos [*Einsichten*] humanos; sólo que aún no se ha escrito una« (Ak 2:283). La investigación emprendida por él en ese estudio permitirá, una vez llevada a feliz término, que »la filosofía superior adquiera una forma determinada«; pues »cuando se haya consolidado el método conforme al cual puede alcanzarse la máxima certeza posible en este género de conocimiento y se comprenda bien la naturaleza de la convicción que procura, entonces, en vez de la perpetua inconstancia de las opiniones y las sectas, una norma metódica inmutable tendrá que unir en torno a esfuerzos concordantes a todas las cabezas que piensan; al modo cómo en la ciencia natural el método de Newton trasformó el libertinaje de las hipótesis físicas en un seguro proceder basado en la experiencia y la geometría« (Ak 2:275).

Cuando publica *Sueños de un visionario* (1766), donde compara burlonamente los castillos en el aire de la metafísica con las fantasías espiritistas de Swedenborg, sus lectores han debido creer que Kant, como los escépticos, quería suprimirla, cuando lo que buscaba era restaurarla. En carta fechada el 8/4/1766 explica su propósito a Moses Mendelssohn, quien parece haberle reprochado el rigor con que censuraba a la metafísica en esa obra. Su juicio, aclara Kant, se refiere únicamente a lo que se hacía pasar por tal, cuyos métodos »tienen que multiplicar al infinito la ilusión y los errores«, de modo que »la eliminación completa de todos estos conocimientos imaginarios no puede ser tan perjudicial como la quimérica ciencia con su malhadada fecundidad«. Porque la metafísica misma »objetivamente considerada, estoy tan lejos de reputarla despreciable o prescindible, que, sobre todo desde hace un tiempo, desde que creo comprender su naturaleza y su peculiar posición entre los conocimientos humanos, estoy convencido de que el bienestar auténtico y duradero del género humano depende de ella, un elogio que a cualquiera que no sea usted le parecerá fantástico y temerario« (Ak 10:70). Estas palabras

conservan toda su vigencia durante la ulterior evolución del pensamiento de Kant, y si no conociéramos los complicados meandros que recorrió antes de concebir las grandes obras críticas, podríamos precipitadamente concluir que ya en 1766 había dado con su idea central. Pocos meses antes, el 31/12/1765, había escrito a Johann Heinrich Lambert una carta en que le anuncia el término de las erranzas de su pensamiento, gracias al descubrimiento de un método para la metafísica. No es posible suponer que Kant aluda con esto a las concepciones que expondrá quince años después; ni siquiera a ese escorzo o fragmento que adelantó al público en 1770. Sin embargo, no puede negarse que lo nombrado aquí corresponde formalmente a lo que realizará más tarde, y aunque la seguridad con que se expresa suena un tanto jactanciosa, es claro que ya ha fijado el rumbo que seguirá su pensamiento. »Durante varios años he enfilado mis reflexiones filosóficas en todas las direcciones imaginables, y después de tantos vuelcos, en que busqué cada vez en la manera de proceder las fuentes del error o del saber, he llegado por fin a estimarme seguro del método que se debe observar si se quiere eludir ese espejismo del saber que hace que a cada paso uno crea haber llegado a una solución, cuando otras tantas veces tiene que desandar su camino, de lo cual nace también la destructiva desunión de los pretendidos filósofos; porque no hay ningún criterio común que introduzca concordia en sus esfuerzos« (Ak 10:55s). El método en cuestión deberá exponerse en una obra en la que ve la meta de todos sus proyectos, cuya redacción, sin embargo, ha resuelto postergar. Sería exagerado pretender que Kant menciona aquí conscientemente la futura *Crítica de la razón pura*, pues este libro traerá consigo un cambio de perspectiva que en 1766 su autor no se sospechaba. Pero es claro que ya entonces había reconocido la necesidad de una investigación que preceda a la metafísica y le procure la seguridad de que carece. Desde ese momento hasta la redacción final de la *Crítica*, Kant trabajará principalmente en la ejecución de esta tarea.[69]

67 »La metafísica, de la que es mi destino estar enamorado, aunque sólo puedo jactarme de haber recibido rara vez algunos testimonios de su favor [*Die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe*

verliebt zu sein, ob ich mich gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen kann]« (Ak 2:367).

68 Según Groos (1901), este pasaje demuestra que en 1763 Kant ya había leído el *Treatise of Human Nature* de Hume, aunque todavía no estaba traducido al alemán. Razón: en este libro Hume declara que la debilidad y desorden de las facultades de que dispone para la investigación de problemas filosóficos »reduces me almost to despair, and makes me resolve to perish on the barren rock, on which I am at present, rather than venture myself *upon that boundless ocean*, which runs out into immensity« (THN, I.IV.vii, p. 264; énfasis mío). Pero seguramente Kant habría sido capaz de inventar por sí solo la metáfora del océano y en todo caso tenía suficiente cultura literaria como para recordarla de un escritor más antiguo.

69 En la citada carta a Lambert del 31/12/1765, Kant dice que todos sus esfuerzos conciernen principalmente al *método peculiar de la metafísica*, y a través de éste, al de la filosofía entera. Enseguida desmiente la próxima aparición de un escrito suyo sobre ese tema, anunciado por el editor Kanter en el catálogo de la feria de Leipzig. Kant declara que postergará un tanto esta obra, que es la meta principal de todas sus perspectivas («das Hauptziel aller dieser Aussichten«—Ak 10:56). El lector recordará que el prólogo de la segunda edición de la *Crítica* dice que la obra es »un tratado del método« (KrV, B xxii).

6

Como veremos en la Segunda Parte, Kant sólo llegará a resolver el problema propuesto gracias al descubrimiento de una nueva concepción del tiempo y del espacio. Ella le permitirá fundar el distingo esencial entre la sensibilidad y el entendimiento, y dar la requerida precisión conceptual a la oposición entre el orden lógico y el orden real. En la década de 1760, Kant asocia ya la esfera lógica al entendimiento, reservando a la sensibilidad el acceso al orden real.[70] Esta dicotomía amenaza la posibilidad misma de un conocimiento a priori y por ende de la ciencia metafísica. La nueva doctrina del tiempo y el espacio los concibe, según veremos, como »intuiciones puras«, modos de cognición a la vez a priori y radicada en la sensibilidad, que no procuran por sí solos un acceso a lo existente, pero en cambio exhiben las estructuras en que lo existente tiene necesariamente que encuadrarse para que pueda presentársenos. En esta concepción se puede fundar inmediatamente un distingo entre la mera posibilidad lógica de una cosa y su posibilidad real. Aquélla se define tradicionalmente por la no contradicción del concepto de la cosa, y puede asegurarse si ésta se representa con un concepto lo bastante abstracto, lo bastante vacío, el cual, por cierto, no garantiza que la cosa pueda efectivamente existir. La posibilidad real supone, en cambio, según Kant, que la cosa pensada pueda encuadrarse en dichas estructuras (KrV, A 218/B 266). Nuestra capacidad de representarnos esas estructuras nos suministra una conciencia de las condiciones de posibilidad a que se ajusta todo lo existente, al menos en cuanto es capaz de presentársenos. Esta conciencia es la base de un conocimiento de lo real que no depende de su aprehensión efectiva. De este modo, la posibilidad del conocimiento a priori de los entes realmente existentes descansa en la conciencia de las condiciones a que está sujeta la posibilidad real de esos entes. La posibilidad de la metafísica se fundamenta, pero a la vez se restringe por esta vía: el entendimiento sólo puede conocer a priori lo real en cuanto está referido a la sensibilidad, de la que depende la conciencia del espacio y el tiempo.[71] La ontología justificada así no es una ciencia del ente en cuanto ente, sino del ente en

cuanto puede presentársenos. Esto conlleva el rechazo de la pretensión científica de las tres ramas de la metafísica especial —que no se ocupan con entes presentables— y un cambio total de orientación de la propia ontología o metafísica general.

Este cambio se refleja y expresa muy bien en la trasformación del significado del adjetivo *trascendental*, que Kant emplea para calificar su doctrina y las distintas partes de su obra. Este término procede de la escolástica medieval, que llama trascendentales a aquellas determinaciones que convienen a todos los géneros del ente, y, por lo tanto, los trascienden a todos; tales determinaciones son *ens*, *res*, *aliquid*, *unum*, *verum*, *bonum*, que se dicen de la sustancia lo mismo que del accidente, de la acción y la pasión, el lugar, el tiempo, el hábito, etc. (Schütz 1895, p. 816). A los trascendentales se les reconocía un modo propio de ser, el *ser trascendental*, distinto del ser real de la sustancia y sus accidentes. El llamado nominalismo de la escolástica tardía consiste esencialmente en la tendencia a negar el ser real de las diversas determinaciones del ente, primero las relaciones, luego la cantidad, por último (aunque raramente), la cualidad, y atribuirles un ser trascendental (Martin 1949, *passim*). Dado que la metafísica general se concibe como la ciencia de estas determinaciones, no es sorprendente que se la llame filosofía trascendental. En la *Monadología física* (1756), Kant usa ambos nombres como equivalentes (Ak $1:475_{22\text{-}24}$). Los apuntes del curso de metafísica que dictó en 1790/91 (manuscrito L_2) contienen esta definición: »La filosofía trascendental es el sistema de todos nuestros conocimientos puros a priori; comúnmente se la llama *ontología*. La ontología trata pues de las cosas en general, hace abstracción de todo lo particular« (Ak $28:541_{18\text{-}21}$) La *Crítica de la razón pura* aún emplea en algunos contextos el término ‘trascendental’ en su tradicional acepción precrítica.[72] Así, por ejemplo, llama *uso trascendental* de un concepto a priori, el uso del mismo para pensar un ente cualquiera, en general, independientemente de las condiciones propias de la sensibilidad humana.[73] *Objeto trascendental* es »la idea totalmente indeterminada de algo en general« (KrV, A 253). Pero en otros pasajes, y particularmente en aquellos donde el término está expresamente definido, Kant se aparta de su significado tradicional y le confiere otro nuevo. Hay que suponer que también lo entiende en esta nueva acepción cuando, en el Prólogo de los

Principios metafísicos de la ciencia natural (1786), vuelve a identificar, como treinta años antes, *metafísica general* y *filosofía trascendental* (Ak $4:478_4$ y $4:478_{18}$). Porque la propia metafísica general se concibe, tras la reforma crítica, de un modo completamente distinto del tradicional. La filosofía trascendental, dice la *Crítica de la razón pura*, »considera solamente al entendimiento y a la razón misma en un sistema de todos los conceptos y principios que se refieren a los objetos en general, sin presuponer objetos que *estuvieran dados* (ontología)« (KrV, A 845/B 873). En otras palabras, ella considera la facultad humana de concebir a priori los objetos, y *por esto* está llamada a establecer nuestros conceptos a priori de ellos. Como hemos visto, si las cosas existentes sólo nos son accesibles en cuanto se nos manifiestan a través de los sentidos, o sea, a posteriori, el conocimiento a priori de ellas sólo puede concernir aquellas condiciones sin las cuales dicha manifestación sería imposible; pero estas condiciones no dependen de las cosas mismas sino de nuestra aptitud para conocerlas (en cierto modo, como iremos viendo, el conjunto de esas condiciones determina esta aptitud). La palabra 'trascendental', asociada tradicionalmente a la *metaphysica generalis*, la ciencia a priori de las cosas en general, tiene que cambiar, pues, de significado y alcance, para retener esta asociación en la filosofía crítica. »Con la palabra trascendental nunca designo una referencia de nuestro conocimiento a las cosas, sino sólo a la *facultad de conocer*« (Ak 4:293). »Llamo trascendental todo conocimiento que no se ocupa en general con objetos, sino con nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste ha de ser posible a priori« (KrV, B 25). »No todo conocimiento a priori debe llamarse trascendental, sino sólo aquel mediante el cual conocemos que y cómo ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) son aplicadas o son posibles puramente a priori (esto es la posibilidad del conocimiento o su empleo a priori)« (KrV, A 56/B 80).

Trasformado así el sentido del término, Kant puede decir con propiedad que »la ocupación peculiar de una filosofía trascendental« consiste en descomponer el propio entendimiento, para investigar la posibilidad de los conceptos a priori, buscándolos en el entendimiento solo, que es su lugar de origen, y analizando el uso puro del mismo (KrV, A 65s/B 90s). Tal es precisamente la labor cumplida en la parte central de la *Crítica de la razón pura*, la »Analítica de los conceptos«, donde se decide

acerca de la legitimidad y los límites de la metafísica. Por lo demás, el propio Kant identifica ‘filosofía trascendental’ y ‘crítica de la razón pura’ en varios textos posteriores a 1770, no publicados por él. Así, por ejemplo, en la carta a Herz de fines de 1773, donde introduce la última expresión y en la R. 4455, que Adickes fecha en 1772.[74] Puesto que, según acabamos de ver, en la *Crítica* y en otra obra posterior, ‘filosofía trascendental’ es sinónimo de ‘metafísica general’ u ‘ontología’, la equivalencia recién comprobada entrañaría nada menos que el reemplazo de esta rama principal o tronco de la metafísica clásica por la propia crítica, llamada a servirle de base. Pero en la *Crítica* misma Kant rechaza esa identificación. Una filosofía trascendental tiene que consistir en el sistema completo de nuestros conceptos a priori de un objeto en general.[75] Pero la *Crítica* no ofrece tal sistema. Esta disciplina que enjuicia la razón pura, sus fuentes y sus límites, no es más que una *propedéutica* del sistema propiamente tal.[76] Con todo, Kant tiene el buen cuidado de advertirnos que la diferencia entre la propedéutica y el sistema concierne sólo a la prolijidad en la elaboración de los detalles. El interés de la *Crítica* está en la justificación de la posibilidad de un conocimiento a priori de las cosas reales, y ella realiza un estudio de los elementos de este conocimiento sólo hasta donde es indispensable para cumplir su tarea; el sistema definitivo, en cambio, tendría que completarlo. »A la crítica de la razón pura pertenece todo cuanto constituye la filosofía trascendental y es la idea completa de la filosofía trascendental, pero no esta ciencia misma; porque lleva el análisis sólo hasta el punto requerido para el enjuiciamiento cabal del conocimiento sintético a priori« (KrV, A 14/B 28).

Kant nunca redactó el sistema completo de la filosofía trascendental, a pesar de haberlo anunciado varias veces. La diferencia entre éste y la crítica misma debe haberle parecido a fin de cuentas inesencial, pues en el estudio inconcluso titulado *¿Cuáles son los progresos efectivos que la metafísica ha hecho en Alemania desde tiempos de Leibniz y Wolff?*, escrito después de 1790, identifica expresamente *crítica de la razón pura*, *filosofía trascendental* y *ontología*; según Kant, la disciplina designada con estos términos constituye la propedéutica de la metafísica propiamente tal.[77] En esos mismos años, Fichte, apoyándose en las declaraciones de la *Crítica*, sostuvo que su propia Doctrina de la Ciencia era el sistema de filosofía

trascendental que Kant había preparado con su propedéutica. Kant rechazó enérgicamente tal pretensión en una declaración pública del 7/8/1790. Después de proclamar que considera que la filosofía de Fichte es »un sistema totalmente insostenible«, dice no comprender »la pretensión de atribuirme el propósito de transmitir sólo una propedéutica de la filosofía trascendental y no el sistema mismo de esta filosofía«; »tal intención —agrega— no me ha pasado nunca por la mente« (Ak 12:371). Aunque las circunstancias en que Kant emitió esta declaración eran poco favorables a la serenidad y la sinceridad
—Fichte, acusado de ateísmo, había sido recién destituido de su cátedra en la Universidad de Jena—, ella contiene una verdad innegable: cuando Kant llamó *propedéutica* a la *Crítica*, no quiso decir que era necesario reemplazarla por un sistema doctrinal edificado en otro orden y sobre otras bases, sino solamente que ella ofrecía la trama o esqueleto del sistema futuro, que en muchos detalles hacía falta completar. La expresión 'propedéutica' estuvo quizás mal elegida, pues tradicionalmente se la usaba para designar una disciplina que, como la lógica formal, convenía, por motivos didácticos, anteponer al sistema mismo de la ciencia, pero que luego, al desarrollarse este último, reaparecía ocupando un lugar secundario y derivado dentro de él. La crítica de la razón pura, que, según Kant escribe a Mendelssohn, investiga el terreno en que se edifica la metafísica (16/8/1783, Ak $10:344_{35}$), no puede quedar absorbida en la metafísica misma. No toca a ésta fundamentar lo que la funda. La crítica no puede ser, pues, una mera propedéutica, en el sentido habitual y etimológico del término, sino una investigación previa que, en cuanto precede y legitima a la metafísica, constituye propiamente la *philosophia prima*.

No debe sorprendernos que los contemporáneos de Kant se resistiesen a reconocer este rango a una indagación que dejaba tantos problemas pendientes y abría tantos caminos nuevos, al tiempo que cerraba otros viejos. Pocos estaban dispuestos a concebir la filosofía primera como zÆthsiw, como búsqueda, como meditación libre y abierta de los fundamentos, en lugar de entenderla como §pistÆmh, como sistema cerrado, que deduce el saber de primeros principios previamente asegurados. Kant mismo parece rendirse a la seducción del ideal tradicional que de hecho estaba destruyendo, cuando celebra a la *Crítica* como un

sistema completo, invariable, definitivo[78]. Pero no puede decirse que le haya faltado la lucidez para apreciar la verdadera índole de su obra. El 11/5/1781, apenas publicada la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, escribe a su amigo y antiguo discípulo Marcus Herz: »Mi escrito, ya sea que se sostenga o se derrumbe, no puede sino producir una trasformación completa en el modo de pensar en esta parte de los conocimientos humanos que tan íntimamente nos concierne […]. Este género de investigación será siempre difícil. Pues contiene la *metafísica de la metafísica*« (Ak 10:269).

70 Cf. R. 3747 (Ak 17:281), 5756 (Ak 18:345); también los pasajes citados en la nota 61 (pp. 722s) y en §III.n 203 (p. 903).

71 Hermann Cohen (1918, p. 66) propone reemplazar la tradicional fórmula empirista »Nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu«, por la siguiente fórmula expresiva, según él, del pensamiento de Kant: »Nihil est in intellectu quod non simul referendum maneat ad sensum«.

72 Sobre el uso de la voz trascendental en un sentido precrítico escribe Hermann Cohen (1918, p. 180n): »Así como Platón, por ejemplo, no tuvo este mal gusto, así tampoco fue Kant tan pedante, que quisiera emplear las expresiones de una rica historia solamente según su propia definición de ellas«.

73 KrV, A 238/B 297s; cf. A 139/B 178, A 242, A 244/B 303, A 247s/B 304s; A 257/B 315, A 296/B 352s, A 548/B 406, A 402, A 515/B 543, A 565/B 591, A 636/B 664, A 650/B 678, A 711/B 739, A 712s/B 740s, A 726/B 754. En KrV, A 781/B 809 leemos que »la extensión de los principios de la experiencia posible a la posibilidad de las cosas en general *es igualmente trascendente* que la afirmación de la realidad objetiva de aquellos conceptos que no pueden encontrar su objeto en ninguna parte, como no sea fuera de los límites de toda experiencia posible« (énfasis mío). Pero esta extensión de los principios de la experiencia posible »a las cosas *en general y en sí mismas*« es lo que Kant llama uso trascendental de tales principios; y en KrV, A 296/B 352 nos advertía que »*trascendental* y *trascendente* no son lo mismo«.

74 »Me alegraré cuando haya completado mi filosofía trascendental, la cual es propiamente una crítica de la razón pura; pasaré entonces a la metafísica, que tiene sólo dos partes: la metafísica de la

naturaleza y la metafísica de la moral« (Ak 10:145). »La filosofía trascendental es crítica de la razón pura« (Ak 17:558).

75 »Llamo trascendental a todo conocimiento que no se ocupa de objetos, sino de nuestros conceptos a priori de objetos en general. Un *sistema* de tales conceptos se llamaría *filosofía trascendental*« (KrV, A 11s). En la segunda edición Kant redacta de nuevo la primera de estas dos frases (B 25; citado arriba en el texto), pero deja intacta la segunda. Como la expresión »nuestros conceptos a priori de objetos« ha sido reemplazada por »nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste ha de ser posible a priori«, el lector de la segunda edición tiene que adivinar qué conceptos son aquellos a cuyo sistema se refiere la segunda frase.

76 KrV, A 11/B 25; cf. A 841/B 869, A 850/B 878. Este modo de presentar las cosas no discrepa de la indicación de Kant en su carta a Garve de 7/8/1783: »Tenga usted la bondad de echar una vez más una ojeada al conjunto y tomar nota de que lo que elaboro en la Crítica no es en absoluto metafísica, sino una ciencia enteramente nueva y hasta ahora no ensayada, a saber, la crítica de una razón que juzga a priori« (Ak 10:340; recomiendo leer todo el párrafo).

77 »La ontología es aquella ciencia […] que constituye un sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento, pero sólo en cuanto se refieren a objetos que pueden ser dados a los sentidos […]. No concierne a lo suprasensible, que es, sin embargo, la meta de la metafísica; pertenece a ésta, pues, sólo como propedéutica, como el atrio o el pórtico de la metafísica propiamente tal, y se la llama filosofía trascendental, porque contiene las condiciones y elementos primitivos de todo nuestro conocimiento a priori« (Ak 20:260). Cf. el pasaje de la misma obra (Ak 20:272) que antepuse como epígrafe a esta Parte I (p. 38).

78 Véase KrV, B xxxviis; Ak $4:263_{6-8}$. A pasajes como éstos se refiere seguramente la declaración contra Fichte cuando dice haber celebrado en la *Crítica de la razón pura* la integridad (*das vollendete Ganze*) de la filosofía pura como el mejor signo de su verdad (Ak 12:371).

7

Termino esta Introducción con una nota sobre las fuentes para el estudio del pensamiento de Kant. Las Academias de Berlín y Göttingen han patrocinado una edición de sus obras en 29 volúmenes. Hay que distinguir:

1) Las obras que Kant publicó en vida, que menciono en la Cronología (pp. 27-36) bajo el año de su respectiva aparición. Figuran en los ocho primeros tomos de la edición académica (Ak 1-8).

2) Los escritos póstumos que Kant destinó originalmente a la imprenta. Entre éstos, cabe destacar la primera versión de la Introducción a la *Crítica del juicio*, que está terminada, pero que Kant no publicó, al parecer, porque resultaba demasiado extensa (Ak 20:193-251), y la importantísima memoria *¿Cuáles son los progresos efectivos que la metafísica ha hecho en Alemania desde tiempos de Leibniz y Wolff?*, que dejó inacabada, pero en un estado avanzado de elaboración (Ak 20:253-351). Mucho menos elaborado quedó a la muerte de Kant el voluminoso manuscrito de la obra sobre el *Tránsito de los primeros principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, en que trabajó los diez últimos años de su vida. Publicado por primera vez íntegramente, bajo el título de *Opus postumum*, en los tomos 22 y 23 de la edición de la Academia (1936-1938), fue objeto de acuciosos estudios por G. Lehmann (1936, 1937, 1953/54, 1963, y Ak 22:751-789), R. Daval (1951, pp. 265-396) y V. Mathieu (1958), que lograron introducir cierto orden en la maraña del original y confirmaron la conclusión, adelantada ya en 1937 por H. J. de Vleeschauwer, de que en esta obra Kant ha rebasado los límites de la filosofía expuesta en las tres *Críticas*. Desde hace doce años disponemos además de un espléndido estudio por Michael Friedman, en el capítulo 5 de su libro *Kant and the Exact Sciences* (1992, pp. 213-341).

3) Los escritos póstumos no destinados a la publicidad: la correspondencia (Ak 1o-12) y las reflexiones consignadas en hojas sueltas o

en los libros de texto que Kant utilizaba como guía en sus lecciones (Ak 14-19; otras hojas sueltas aparecen en Ak 20 y 23). Estos documentos no tienen, por cierto, la autoridad de los nombrados antes; pero en las cartas se encuentran explicaciones que aclaran ideas expuestas en las obras publicadas, en tanto que las reflexiones, no obstante su redacción improvisada y defectuosa, permiten a veces, por su misma espontaneidad, captar el pensamiento y las intenciones de Kant más a lo vivo que los escritos preparados para que otros los lean.

4) En los últimos años de su vida Kant entregó a la imprenta su curso de Antropología (Ak 7:117-333) y autorizó a dos amigos para que redactaran, sobre la base de sus propias notas, sus cursos de Lógica, Pedagogía y Geografía Física (reproducidos en Ak 9). Los apuntes de muchos otros cursos suyos quedaron inéditos. Algunos fueron editados en el siglo XIX y a principios del siglo XX. Otros fueron destruidos durante la segunda guerra mundial. La Academia de Göttingen ha patrocinado una edición crítica del total de los cursos de Kant de los que se conservan apuntes, o bien manuscritos o bien a través de las ediciones anteriores. Está contenida en Ak 24 y siguientes. Debido a su gran tamaño, algunos de estos volúmenes se publicaron divididos en dos o más tomos. Al momento de escribir, el volumen 26 no había aparecido aún.

La literatura sobre Kant ha llegado a ser inabarcable para una sola persona. La lista de obras utilizadas que figura en la Bibliografía representa una selección, fruto, en parte, de las circunstancias. En la primera edición destaqué en este punto —en beneficio del lector que quisiera llevar más adelante su estudio de Kant— algunos escritos que me fueron particularmente útiles. Ante todo, los trabajos clásicos de Kuno Fischer, Hermann Cohen, Alois Riehl, la excelente monografía de Benno Erdmann sobre *La Idea de la Crítica de la razón pura de Kant*, las exposiciones de conjunto de Bruno Bauch, Ernst Cassirer y Richard Kroner y el comentario de Norman Kemp Smith. Luego, los artículos de Nicolai Hartmann y de Heinz Heimsoeth y el libro de Max Wundt, *Kant como metafísico*, publicados en 1924, con ocasión del segundo centenario del nacimiento de Kant, y que dieron inicio a una nueva tradición interpretativa a la que, en

cierta medida, se ajusta este libro. También mencioné el libro de Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica* (1929), que entonces me parecía más atrayente que ahora.[79] Destaqué los dos comentarios de la *Crítica de la razón pura* aparecidos en la década de 1930 y que siguen siendo los mejores que tenemos: *La Deducción trascendental en la obra de Kant* por H. J. de Vleeschauwer, y *La metafísica de la experiencia de Kant* por H. J. Paton. Finalmente, para reconocer mi deuda con ellos, mencioné los trabajos »discutibles, pero originales y profundos« de Gerhard Krüger, la monografía de Klaus Reich sobre la tabla kantiana de los juicios, y la obra de Pierre Lachièze-Rey, *El idealismo kantiano*, así como los trabajos de Rudolf Zocher, »altamente instructivos para quien logre vencer las dificultades de su estilo«. Terminaba mi lista de recomendaciones con el libro brillante de Gottfried Martin, *Immanuel Kant: Ontología y Teoría de la Ciencia*, que ya entonces había sido traducido al español.

Para esta tercera edición he preparado una lista escogida de escritos sobre Kant publicados entre 1966 y 2004. La he insertado alfabéticamente en la bibliografía.

79 [No sabría decir si es cierto que con los años uno se torna arbitrario; pero no me cabe duda de que me he vuelto impaciente con la arbitrariedad del prójimo. — **Nota de 2004**].

Segunda Parte

Espacio y tiempo

Das spatium absolutum, dieses Rätzel der Philosophen, ist ganz was richtiges (aber nicht reale, sondern ideale), sonst würde man nicht a priori von ihm was sagen können, und zwar nicht durch allgemeine Begriffe, sondern durch eigenschaften, die sich an ihm durch unmittelbare Fassung warnehmen lassen. Er ist aber nichts äußerliches, sondern die in dem Gemüth selbst bestehende Bedingung der Form aller äußern Vorstellung.

……
……

Der Raum ist nicht ein Gegenstand der Anschauungen (ein obiect oder dessen Bestimmung), sondern die Anschauung selbst, die vor allen Gegenständen vorhergeht und worin wenn dieselbe gestellt werden, die Erscheinung derselben moglich ist. Er ist eine reine Anschauung a priori. Wie ist aber eine solche Anschauung möglich. Sie ist nichts anders als das Bewustseyn seiner eignen receptivitaet, Vorstellungen (Eindrücke) der Dinge nach gewissen Verhältnißen unter einander zu empfangen.

El espacio absoluto, este enigma de los filósofos, es algo enteramente verídico, aunque no real, sino ideal; de otro modo no se podría decir nada sobre él a priori, y saberlo no en virtud de conceptos generales, sino de propiedades que se dejan percibir en él por captación inmediata. Pero no es nada externo, sino la condición de la forma de toda representación externa, que subsiste en la misma mente.

……
……

El espacio no es un objeto de las intuiciones (un objeto o su determinación), sino la intuición misma, que precede a todos los objetos, de modo que al ser puestos en ella es posible que aparezcan. Es una intuición pura a priori. ¿Cómo es posible una intuición así? No es otra cosa que la conciencia de la propia capacidad de recibir representaciones (impresiones) de las cosas en ciertas relaciones recíprocas.

(Ak 17:638s)

1

La *Crítica de la razón pura* fue concebida por su autor y recibida por sus contemporáneos más jóvenes como una revolución del pensamiento. Puso fin al intento varias veces centenario de filosofar »a lo divino«, de organizar los conocimientos humanos desde la perspectiva que podría tener un ente sobrenatural, cuya misma existencia y modo de ser son problemáticos, y optó por buscar los principios que fundan y ordenan nuestro saber dentro del horizonte de nuestra vida precaria. La nueva manera de pensar se prepara ya en los primeros escritos de Kant, en los cuales se anuncia desde un comienzo su discrepancia con ciertas ideas centrales de la filosofía de Descartes y sus sucesores. Kant nunca aceptó que el puro ejercicio del entendimiento, con prescindencia de los datos de la sensación, pueda revelarnos la existencia, ni aun la de un ente privilegiado; y pronto dejó de creer que los distingos y relaciones que la lógica formal establece en la esfera de los conceptos cubran todas las diferencias y conexiones que determinan la estructura básica de lo existente. Con todo, aunque estas divergencias implicaban por sí solas que Kant ya no participaba del modo tradicional de filosofar, ellas no habrían bastado para fijar el nuevo rumbo que sigue su pensamiento en la *Crítica*.

Aunque la idea general de una crítica de la razón pura se expresaba ya claramente en las cartas y escritos de alrededor de 1765, pasarían ocho años antes de que Kant alcanzara una conciencia precisa del problema central que dicha crítica debe resolver, dieciséis antes de que la obra terminada viera la luz pública En esos años Kant guarda un silencio casi ininterrumpido; después de la publicación de los *Sueños de un visionario* a principios de 1766, entrega a la imprenta sólo dos escritos de tema propiamente filosófico: un brevísimo artículo para un periódico de Königsberg en 1768, y la disertación inaugural *De mundi* en 1770, cuando asumió la cátedra de lógica y metafísica. Aquél es tan breve y sobre un tema tan especial, que pudiera parecer insignificante; en cuanto a ésta, bien podría describírsela como un escrito de circunstancias. Sin embargo, en la marcha del pensamiento de Kant hasta la articulación final de la filosofía

crítica, estos dos escritos —el primero, no menos que el segundo— marcan jalones decisivos. En el artículo de 1768, Kant abandona ostensiblemente la doctrina sobre la naturaleza del espacio que ha defendido en publicaciones anteriores, para adherir, según parece, a la doctrina opuesta. Reconoce, eso sí, no haber resuelto las graves dificultades que esta doctrina suscita. En la obra de 1770 supera esas dificultades adoptando una tercera y novedosa concepción de la naturaleza del espacio, asociada a una concepción análoga de la naturaleza del tiempo. Esta doctrina de 1770 sobre el espacio y el tiempo reaparece en la *Crítica de la razón pura*, donde brinda la base indispensable sin la cual el edificio entero de la crítica perdería su validez y su sentido. En una reflexión tardía, Kant dice que esta doctrina del espacio y el tiempo constituye uno de los dos principios cardinales de toda la metafísica.[1] En la disertación *De mundi*, funda en esta doctrina el antiguo distingo entre lo sensible y lo inteligible de un modo que al parecer anuncia una digna rehabilitación de la desacreditada metafísica de las escuelas. Pero en la *Crítica*, ese mismo distingo, apoyado sobre la misma base, permitirá trazar con firmeza los límites de nuestro saber y emprender una revisión a fondo del carácter y el propósito de la metafísica.

La doctrina kantiana del espacio y el tiempo es bien conocida. Según ella, espacio y tiempo no son entes —al modo de inmensos receptáculos— que tengan existencia por sí mismos, ni tampoco sistemas de relaciones abstraídos de las cosas espaciales y temporales, sino que son »formas de nuestra sensibilidad«, condiciones propias de nuestra facultad de conocer, a que tienen que someterse los objetos que aprehendemos sensorialmente para que puedan ser aprehendidos por nosotros. Según esto, el carácter espacial y temporal de las cosas y los hechos de nuestra vida les viene de su inserción en esta vida nuestra, de modo que, si esos hechos y cosas poseen por sí mismos una existencia que no nos involucre, ésta no es, en sí, ni espacial, ni temporal. Aunque familiar, esta doctrina sigue siendo desconcertante. Sólo una investigación de sus orígenes, que aclare los problemas y las razones que condujeron a Kant a adoptarla, puede explicarnos su sentido y alcance y disipar su aura de inverosimilitud. En esta investigación iremos guiados por las meditaciones de Kant sobre el problema del espacio. Sólo de él se ocupa el artículo de 1768, y aunque parece probable que el tránsito de este artículo a la disertación de 1770 se

ha inspirado, al menos en parte, en una reflexión sobre la naturaleza del tiempo, las manifestaciones sobre este último tema faltan del todo en los escritos publicados por Kant antes de esa fecha, y casi del todo en sus papeles póstumos del mismo período. Sólo a partir de 1770 —o talvez, de 1769— adquiere el tema del tiempo en el pensamiento de Kant esa preeminencia que exhibe en la articulación de las ideas centrales de la *Crítica de la razón pura*, y que ha llevado a Heidegger a señalar en ésta uno de los antecedentes más importantes y más próximos de su propia filosofía de *El ser y el tiempo* (1927). No nos sorprenderá que el tema del espacio haya prevalecido de manera tan exclusiva sobre el tema del tiempo en el pensamiento temprano de Kant, si recordamos que los dos autores clásicos, Leibniz y Newton, cuyas enseñanzas sobre estas materias, Kant alternativamente defiende y luego supera,[2] habían formulado sus concepciones del tiempo como accesorias, en cierto modo, a sus doctrinas del espacio, sin reparar siquiera, a lo que parece, en las oscuridades que tal formulación conllevaba.

1 El otro es la realidad de la libertad. R. 6344, Ak 18:669. Véase también Ak 20:311.

2 Se ha señalado con razón que Kant nunca fue enteramente ortodoxo en su defensa de la concepción relacionalista leibniziana del espacio; y se ha puesto en duda que en el escrito de 1768 profese efectivamente la concepción sustancialista tradicionalmente atribuida a Newton; pero los lectores contemporáneos han debido clasificar sus posturas sucesivas como leibniziana y como newtoniana, respectivamente, y en esta medida es correcto decir que Kant defendió alternativamente a Leibniz y a Newton.

2

Quien medita sobre la naturaleza del espacio busca una respuesta a la pregunta: ¿qué es el espacio? Para ello, debe tener una representación previa, aunque sea vaga, de aquello a que se refiere la pregunta. Si preguntamos qué es el espacio —y preguntamos por él mismo, no por el significado de la palabra que lo nombra— lo que nos proponemos es averiguar qué clase de cosa tiene que ser ésta que así llamamos para que sea tal como sabemos que es. Nuestro saber acerca de cómo es la cosa mentada es la única base que tenemos para decidir qué es.[3] ¿Qué representación previa ha guiado a Kant en su meditación sobre la naturaleza del espacio?

La pregunta parece innecesaria, porque damos por descontado que esa representación habrá sido la misma que nosotros asociamos al vocablo. ‘Espacio’ es una de esas palabras que estamos seguros de entender, aunque no sepamos explicarlas. Designa un ingrediente o aspecto esencial de nuestras representaciones, y nos inclinamos a pensar que éste era el mismo en las representaciones de Kant. En ello quizás no andamos descaminados; las trasformaciones que desde los tiempos de Kant han modificado y diferenciado la noción de espacio en las matemáticas, la física, la psicología, parece que no han repercutido aún en el sentido común de las personas educadas, o recién están empezando a afectarlo. Pero como estas trasformaciones han ocurrido e influyen insidiosamente sobre el habla común y corriente, conviene tomar conciencia de ellas.

La palabra ‘espacio’, en el vocabulario científico contemporáneo, ya no es una palabra unívoca. Lo que los matemáticos llaman así tiene, como veremos, sólo una conexión histórica con el significado corriente del vocablo. Los psicólogos, por su parte, suelen distinguir entre un espacio visual, un espacio auditivo, un espacio táctil, que podrían diferir entre sí hasta en su estructura, y que, de todos modos, como medios en que se disponen en un orden peculiar de vecindad las sensaciones ópticas, táctiles o sonoras, no pueden confundirse con el espacio unitario y único en que se ubican las cosas mismas vistas, palpadas y escuchadas. Cabría pensar que este cambio en el significado de la palabra ‘espacio’ es un fenómeno de

orden lingüístico, fundado si se quiere en la aparición de nuevos conceptos o representaciones que, con derecho o sin él, son bautizados con este nombre; pero que no entraña un cambio en la representación ordinaria del espacio, la que todos conocemos y compartimos, la representación del sentido común. No es tan fácil decidir si una evolución semántica, en virtud de la cual una palabra con que pensamos una idea llega a usarse para pensar otra idea distinta, afecta o no las ideas mismas. Hay un sentido en que los conceptos pueden decirse eternos: pueden caer en el olvido, pero no sufrir una alteración en sus determinaciones. Tal es el caso cuando se trata de conceptos definidos con entera precisión y que no admiten ampliaciones por generalización o por analogía. Quien piensa un concepto así, sin las determinaciones que la definición le atribuye, no piensa en rigor ese concepto sino otro concepto diferente; el concepto mismo permanece incólume, aunque puede ocurrir que no lo piense nadie. Sin embargo, no es verosímil que en estos casos se produzca una evolución semántica. En cuanto una palabra queda asociada a un concepto fijo y bien definido, parece improbable que vaya a elegírsela para pensar con ella otro concepto bien definido también, y distinto del anterior. Vocablos como ‘cisoide’, por ejemplo, o ‘albacea’, difícilmente llegarían a emplearse para nombrar nociones diferentes de las que ahora significan.[4] Pero la mayoría de los conceptos y representaciones corrientes no se ofrecen con contornos nítidos a los hombres que las piensan, y esto facilita justamente que una misma palabra, en virtud de desplazamientos semánticos paulatinos e imperceptibles, llegue a designar con el tiempo cosas claramente diferenciables. ¿Diremos que ha evolucionado la palabra, dejando inalterados los conceptos? ¿O admitiremos que han cambiado los contornos, que nunca fueron demasiado precisos, de la representación que pensaba la palabra? Numerosos son los adjetivos latinos que designan cualidades humanas, y que sobreviven en castellano con significados que distan mucho de los originales. ¿No es obvio que esta evolución semántica ha marchado pareja con un cambio en nuestro modo de entendernos y una trasformación de los sentimientos y valoraciones? Particularmente delicado es el caso de palabras como la que nos ocupa, voces como ‘tiempo’, ‘acción’, ‘número’, que designan lo que Octave Hamelin llamaba los elementos principales de la representación. Fuerte es la tentación de creer

que tales elementos no varían. Aunque las palabras que los nombran adquieran nuevas acepciones, parecería que deben conservar una fundamental, que sustente y justifique a las otras. Aunque difícil de explicar, esta acepción sería familiar a todos; dilucidarla sería el tema propio de la reflexión filosófica. Atractiva para muchos, esta concepción está lejos de ser obvia. La palabra misma que comentamos, ‘espacio’, no tiene un equivalente en la lengua de Esquilo y de Tucídides. ¿Podemos creer que los griegos tenían la representación correspondiente, pero no sabían o no querían nombrarla? Es aventurado, pues, dar por supuesta la constancia en los elementos principales de la representación, y este supuesto resulta particularmente inoportuno en un estudio de historia del pensamiento, aunque éste concierna a Kant, quien, como se sabe, creía firmemente en dicha constancia.

Más prudente me parece admitir que la representación de espacio que orienta la meditación de Kant sobre este tema es una representación unitaria pero no enteramente precisa, ni eterna ni necesariamente estable, que no se debe identificar con ninguna de las diversas nociones bien definidas de espacio que las ciencias han desarrollado después y que vienen no sé si a sustituirla o a suplementarla. Conviene, pues, distinguirla expresamente de éstas, aunque sin olvidar que al hacerlo, al contrastarla con unas nociones mejor determinadas, que se emparientan con ella pero con las cuales no ha coexistido, le estaremos confiriendo, por esta vía indirecta, una precisión que no pudo tener en el pensamiento de Kant y sus contemporáneos. Las ideas no son mármoles, que se puedan devolver a su figura primitiva con sólo limpiarlas de las excrecencias que el tiempo ha acumulado sobre ellas. Las representaciones derivadas que se asocian a una idea o la reemplazan se forman comúnmente a partir de ella, y normalmente han estado confundidas con ella de algún modo, antes de alcanzar la condición de representaciones diferenciadas. ¿De qué modo estuvieron confundidas? ¿En qué consistió su presencia en el seno de la representación primitiva? Esta es una pregunta contradictoria: contestarla con la precisión que ella reclama obligaría a reintroducir la diferencia que ella excluye.

3 La investigación puede ciertamente revelar que esta base no basta e inducirnos a ampliarla.

4 No abundan los conceptos que cumplan las condiciones señaladas. Aun en las matemáticas y el derecho, donde la precisión es obligada, los conceptos, aunque bien definidos, no son fijos, sino que tienden a trasformarse por generalización o extensión analógica. El concepto primitivo, subordinado al más general o yuxtapuesto a su análogo, no puede conservar, en este nuevo contexto, su carácter inicial. El concepto jurídico de *sociedad* se generaliza con la creación de la sociedad anónima, y aun la antigua sociedad de personas cambia de carácter desde que pasa a ser sólo cierto tipo de sociedad (¿se habría inventado la sociedad de responsabilidad limitada sin tener a la vista el ejemplo de la sociedad por acciones?). El concepto geométrico de curvatura, aun en su sentido original como propiedad de líneas y superficies, ya no es pensado como antes, desde que se lo entiende como un caso particular del concepto generalizado de curvatura riemanniana de un espacio de n dimensiones. El logaritmo, definido en los textos elementales como función de una variable entera, se concibe luego como función de una variable real y como función de una variable compleja; el logaritmo de los textos elementales pasa a ser un caso particular de la función generalizada, correspondiendo a los valores de $\log r(\cos \phi + i \operatorname{sen} \phi)$ cuando r es entero y $\phi = 0$; pero por lo mismo no se lo define como antes, sino que su definición inicial se deduce como una consecuencia de la definición nueva.

3

En la literatura psicológica se habla a veces de espacio visual, espacio auditivo, etc. Con estas expresiones se designan las varias extensiones en que supuestamente se disponen, en relaciones de vecindad y exclusión mutua, las sensaciones simultáneas de un mismo género (los colores con los colores, los sonidos con los sonidos, etc.). Dado que Kant describe al espacio como una »forma de nuestra sensibilidad«, parece razonable entender que está pensando en uno de estos espacios de la psicología, o en todos ellos. Como sostiene que el espacio de que habla es único, podría interpretárselo como partidario de la tesis de que los espacios propios de cada uno de los sentidos se integran o confunden en un espacio singular, correlativo de una suerte de *sensus communis*, o quizás de la tesis de que todos estos diversos espacios no son sino abstracciones efectuadas por los psicólogos a partir del único espacio sensitivo dado, el espacio común a todas las representaciones sensibles. Una u otra tesis podría luego ser confirmada o refutada por la investigación empírica de la psicología. Pero esto que parece tan razonable, es sin embargo inadmisible. El concepto kantiano de sensibilidad no es un concepto psicológico ni mucho menos biológico, sino un concepto estrictamente metafísico. Además, Kant no lo toma prestado tal cual del sentido común o de la ciencia vigente, sino que lo va constituyendo él mismo, a lo largo de un proceso intelectual uno de cuyos pasos decisivos consistió justamente en vincular la sensibilidad con el espacio. Pero no es preciso calar tan hondo para darse cuenta de que el espacio de que habla Kant no es uno de estos espacios de los sentidos, como el llamado campo visual, u otro medio más amplio del que éste fuera un aspecto. En efecto, si Kant entendiera por espacio la extensión en que se despliegan naturalmente nuestras sensaciones, la doctrina kantiana que liga el espacio a nuestra facultad representativa sería una perogrullada. Como es obvio, el campo visual no existe, como tal, aparte de nuestra vista. Ni las manchas de color, fuera del campo visual. Pero no es menos obvio que de tales trivialidades no se puede inferir que los cuerpos cuya presencia

exhiben esas manchas no existen como cuerpos independientemente de nuestra representación sensible de ellos.

El concepto psicológico de espacio que estamos considerando supone que los datos de un mismo sentido se yuxtaponen entretejiéndose en un sistema de relaciones recíprocas. Ello ocurre en el caso de las sensaciones táctiles y auditivas, pero es aún más evidente en el caso de las sensaciones visuales. Toda mancha de color que discernamos con la vista se destaca contra un fondo que la rodea y se presenta como divisible en segmentos yuxtapuestos en su seno; las presentaciones sensibles puramente visuales poseen pues, por sí mismas, un modo peculiar de extensión. Las manchas de color se exhiben cada vez yuxtapuestas en un medio o campo de cabida finita —aunque no vemos sus límites— y que debemos juzgar inhomogéneo por cuanto la claridad y nitidez de las manchas aumenta o disminuye con que sólo se acerquen o alejen del centro. Este medio es el llamado campo visual, y seguramente un análisis psicológico más fino es capaz de aislar y hacer consciente en sus peculiaridades un campo auditivo y un campo táctil.[5] Estos diversos campos o »espacios« sensoriales tienen probablemente estructuras diferentes, esto es, las relaciones de orden y vecindad que los caracterizan no satisfacen en todos ellos las mismas condiciones generales. La investigación de esas estructuras es una tarea para el análisis psicológico, el cual, para llevarla a cabo, debe apartarse de la actitud natural —en la que percibimos cosas, y no específicamente las manchas o presiones que nos las hacen presentes— y concentrarse en la consideración de los datos sensoriales como tales. Tal investigación es sin duda legítima, pero nada tiene que ver con las emprendidas por Kant. Los campos en que se yuxtaponen las sensaciones no pueden confundirse con el espacio en que se mueven los cuerpos.[6] Y éste, el espacio de tres dimensiones y aparentemente sin límites que las cosas materiales llenan con su bulto, es el tema de las meditaciones de Kant.

El hábito de llamar ‘espacios’ a los campos sensoriales, legitimado en último término por la generalización del concepto de espacio en matemáticas,[7] no es ajeno quizás a la innovación introducida por Kant en la doctrina del espacio. Parece difícil, en todo caso, que una práctica así lograra difundirse antes de Kant. Para sus predecesores y contemporáneos, como para el hombre común de nuestros días, *espacio* es, en sentido propio,

el medio en que están y se desplazan las cosas materiales, cajas, mesas, nubes, astros, y también por cierto nuestros propios cuerpos. En el siglo XVIII se discute si el espacio es una consecuencia de que haya cuerpos o si, por el contrario, es una condición previa para que éstos existan. Pero todos convienen en que el espacio, ya sea una entidad adjetiva o sustantiva, una abstracción humana o una creación divina, está referido directamente a las cosas materiales, y es como tal, propiamente, una entidad física, y no mental. Los campos sensoriales, dotados de su estructura propia, no necesariamente idéntica a la del espacio físico, no habrían podido asimilarse a éste. A lo sumo cabía concebirlos como nuestro peculiar modo subjetivo de representárnoslo, gracias a las informaciones de los distintos sentidos, hasta que, integrándolas y sometiéndolas a una interpretación inteligente, lográramos reconstruir la estructura del espacio físico como tal. Desde este punto de vista, la extensión peculiar a cada tipo de sensaciones, ese como escorzo o presentación parcial del espacio que con ellas se nos ofrece, sería una consecuencia natural de la condición espacial de las cosas que provocan esas sensaciones y de los órganos mismos que las reciben. Un estudio psicogenético de nuestras representaciones, como el programado por Locke, debía haber buscado la fuente de nuestra representación del espacio físico en los caracteres ostensibles de las representaciones sensoriales; y así lo entendió en efecto Berkeley, quien analiza minuciosamente el contenido manifiesto de los datos del sentido de la vista, para mostrar que no puede proceder de ellos la noción de distancia. La ontología, en cambio, no tiene por qué ocuparse de estas conexiones; le basta atenerse al hecho de que, como adultos, poseemos una representación del espacio físico en que las cosas están, ya sea que la alcancemos directamente, por una simple inspección del espíritu, como sostuvo Descartes, o indirecta y hasta tortuosamente, cotejando y combinando presentaciones sensoriales. La doctrina kantiana del espacio introduce en este terreno una modificación importante. Su tema es lo que vengo llamando espacio físico. Pero dice de él que es sólo una »forma de nuestra sensibilidad«. No es necesario comprender a fondo el significado de esta expresión enigmática para darse cuenta de que Kant asocia el espacio a nuestra facultad representativa, de tal modo que, según su enseñanza, el espacio físico existe sólo como una representación nuestra o, mejor, como un principio de nuestras representaciones. En el acto surge la pregunta: ¿qué justifica la posición

privilegiada de este espacio físico, frente a los diversos campos sensoriales? También éstos existen en relación con nuestra facultad representativa, y podría parecer que, a diferencia de aquél, son la expresión primordial de su ejercicio. Una vez aceptada la tesis kantiana de que el espacio, propiamente hablando, es un modo de ser nuestro, resulta natural que, siguiendo una tendencia metódica, muy cuestionable, es cierto, pero persistente, de la ciencia psicológica, se prefiera buscar su origen y sus leyes en las formas más rudimentarias de la conciencia, antes que atenerse a la estructura con que se presenta en la conciencia más elaborada, »mediatizada« y presuntamente deformada del geómetra, del físico o del filósofo. Si concebimos el espacio como »forma de la sensibilidad« parece justo asimilar primero y subordinar después el espacio físico a los campos o »espacios« sensoriales. Sin embargo, Kant mismo no ha incurrido en tal asimilación, ni siquiera se ha preocupado de esclarecer la relación entre el espacio de los cuerpos, que es su tema, y la extensión propia de los campos sensoriales. Esta omisión es sin duda lamentable, pues ha dado lugar a mucha confusión en lo que atañe a estas materias. Talvez se deba a que Kant no distinguió con nitidez estas dos formas de extensión (véase el Apéndice I); talvez, simplemente, a que no le interesó distinguirlas: no era su afán establecer una psicología del conocimiento, ni menos estudiar la psicogénesis de las representaciones.[8] De todos modos, habría rechazado, y con razón, la pretendida prioridad de los campos sensoriales respecto al espacio físico: la conciencia de las estructuras materiales que perduran en el espacio físico es, según él, una condición de posibilidad de la conciencia de sí propio, como psiquismo individualmente determinado, tema posible de investigación introspectiva y análisis psicológico. Según esto, la sensación pura, con sus campos correspondientes sólo puede ofrecerse como tema a una conciencia adulta que percibe cuerpos en el espacio; tal conciencia brinda, pues, el sustento en que se apoya la conciencia psicológica que atiende a las sensaciones como tales; y aunque reconozcamos que es el producto de un desarrollo, las etapas que la precedieron —formas de una conciencia que podemos llamar no-objetiva, o pre-objetiva, porque no sería conciencia de estructuras permanentes que le enfrentan— pueden a lo sumo postularse, reconstruirse mediante esfuerzos de abstracción más o menos especulativos, pero nunca exhibirse a una inspección directa.

5 [En 1967 anoté en este punto que no creía que se pudiera aislar un campo de las puras sensaciones táctiles y que me parecía que éstas se ordenan siempre en inextricable asociación con las sensaciones de postura y movimiento. Ahora prefiero reconocer, con franqueza, que la idea misma de sensación pura de cualquier clase, independiente de las cosas con que vivimos y que se nos dan a sentir, es una ficción científica útil en ciertos contextos pero que un filósofo no debe tomar en serio. Esta conclusión es ineludible si reconozco que las llamadas sensaciones táctiles no pueden disociarse de las cinestésicas, que remiten inexorablemente a mi cuerpo-en-el-mundo, o que las sensaciones auditivas connotan la dirección —arriba o abajo, delante o detrás, izquierda o derecha— de donde provienen. — **Nota de 2004**].

6 Este distingo vale más acá del realismo y del idealismo. Para el idealista los cuerpos son construcciones intelectuales, e ideal el espacio en que se mueven; pero no por eso se confunden con las sensaciones y la extensión peculiar a ellas.

7 En efecto, cada campo sensorial, con sus peculiares relaciones de orden y vecindad puede considerarse como una realización o »modelo« de un espacio abstracto diferente.

8 Cf. las referencias críticas a Locke en KrV, A x, A 86s/B 119, A 271/B 327, A 854/B 882, también B 127. Categórico es el pronunciamiento de Kant en el proyecto de carta a Kosmann, de septiembre de 1789: »En lo que concierne al espacio, no es menester preguntar cómo ha llegado nuestra facultad representativa a utilizarlo en la experiencia; basta que una vez que lo hemos desarrollado podamos demostrar la necesidad de pensarlo, de pensarlo con éstas y no otras determinaciones, basándonos en las reglas de su uso y en la necesidad de indicar los fundamentos de las mismas independientemente de la experiencia« (Ak 11:82). Queda expresada claramente aquí la voluntad de Kant de analizar exclusivamente las formas de la conciencia adulta, sin atender a su historia (Véase también Ak 4:304).

4

El tema de la filosofía del espacio de Kant es el espacio en que se mueven los cuerpos. En el siglo XVIII, se admite comúnmente que éste se distingue de las cosas materiales que lo ocupan; pero no todos los autores están de acuerdo sobre la naturaleza de este distingo. Para un grupo, que sigue (o cree seguir) a Newton,[9] el espacio es algo realmente distinto de las cosas espaciales, algo que podría existir sin ellas, que tuvo que existir para que éstas fueran creadas en él, una suerte de inmenso receptáculo sin límites, que los cuerpos llenan del todo o en parte. Para otro grupo, que sigue a Leibniz, el espacio se distingue de las cosas sólo en el pensamiento de quien concibe el distingo. Cada cosa tiene una posición, que significa una cierta relación con las demás cosas; pero una misma cosa puede cambiar de posición. Como la posición no se confunde con la cosa, podemos distinguir entre el sistema de las posiciones posibles y las cosas que sucesivamente se sustituyen en ellas; la idea de aquel sistema sería entonces la idea del espacio. Pero esta discrepancia no impide, sino al contrario supone, un acuerdo básico en la representación de lo que unos y otros creen mentar con la palabra ‘espacio’. Newtonianos y leibnizianos —y Kant con ellos— entienden que el ámbito en que nos movemos en nuestra vida diaria, vemos salir y ponerse el Sol, y acontecer las acciones grandes y pequeñas de la historia es el mismísimo espacio en que la ciencia física sitúa los movimientos cuyas leyes estudia. Entienden además que, en cuanto se distingue (real o idealmente) de los cuerpos, ese mismo espacio es el tema de la geometría o, dicho con más precisión, que los puntos, líneas, superficies y volúmenes cuyas relaciones de orden y magnitud estudia la geometría son determinaciones —partes o límites— de dicho espacio. Esto supone que el espacio físico, considerado por sí mismo y como distinto de las cosas que lo ocupan, posee todos los caracteres necesarios para que sus partes (volúmenes) y los límites que las definen (superficies limitadas por líneas limitadas por puntos) tengan entre sí las relaciones que establece la geometría. Tal supuesto parece indispensable para que se pueda aplicar la geometría a la física y edificar la filosofía natural sobre principios

matemáticos. La ciencia moderna había venido haciéndolo con éxito cada vez mayor desde Galileo, y en tiempos de Kant este supuesto podía parecer irrevocablemente confirmado.

La identidad en la representación del espacio del sentido común, la física y la matemática se mantiene sólo durante una etapa de la evolución del pensamiento humano. Talvez sólo en este feliz momento pudo surgir una filosofía como la de Kant, en cuya gestación tuvo un papel decisivo la reflexión sobre ese único espacio, el mismo para el albañil y para el geómetra. Poco después de la muerte de Kant los descubrimientos de Gauss, Bolyai y Lobachevsky contribuyeron a una trasformación radical de la geometría que dio lugar a una serie de generalizaciones del concepto matemático de espacio. Para el punto de vista que prevalece desde principios del siglo XX, el espacio de la teoría física y el de la experiencia ordinaria son a lo sumo »modelos«,[10] esto es, realizaciones concretas de algún espacio abstracto estudiado en matemáticas, y seguramente no del mismo. Pero el divorcio entre el espacio geométrico y la concepción vigente del lugar de los cuerpos reales era más acentuado e irreducible antes del advenimiento de la mecánica moderna, al menos según la enseñanza de Aristóteles. Para este pensador, cada cuerpo tiene un lugar, determinado por los cuerpos que inmediatamente lo circundan. El lugar del mundo está dado por el último cielo, la bóveda cristalina en que lucen las estrellas fijas. Es contradictorio preguntarse sobre lo que hay más allá de esa bóveda, inquirir con Arquitas de Tarento acaso el mundo no crece si, llegado a sus confines, arrojo desde ellos mi lanza:[11] ‘allá’ y ‘acá’ significan determinaciones de lugar, y el lugar extremo, que envuelve a todos los otros, es el lugar del mundo, circunscrito por la bóveda celeste. El lugar del mundo es un lugar finito, y los teoremas de la geometría enunciados por Euclides, poco después de la muerte de Aristóteles, no pueden tener en él más que una validez aproximada. En efecto, en el lugar del mundo aristotélico no se puede prolongar una recta »indefinidamente«, §pÉ êpeiron, sino sólo hasta la bóveda celeste; por consiguiente, el famoso Postulado 5 de Euclides, de que depende una parte considerable de las proposiciones de la geometría, o bien le es simplemente inaplicable, o, si insistimos en aplicarlo, es falso.[12] En el lugar del mundo aristotélico no es exacto que toda recta *a* sobre un plano P, de la que arranca un trazo OX perpendicular a una

recta *b* sobre el mismo plano, corte forzosamente a *b* del lado de OX en que el ángulo formado por *a* y OX es menor que un recto (véase fig. 1). Y porque esto no es así, en el lugar del mundo aristotélico es evidentemente posible trazar por un punto O fuera de una recta *b* infinitas rectas coplanares con ella que no la cortan jamás. Estas rectas estarán siempre comprendidas entre dos que se cortan en dicho punto y forman entre sí un cierto ángulo, cuya magnitud es variable: podrá ser muy pequeño, pero puede también ser bastante grande, especialmente si O dista mucho de *b* y tanto O como su proyección sobre *b* están cerca de la bóveda celeste (fig. 2).

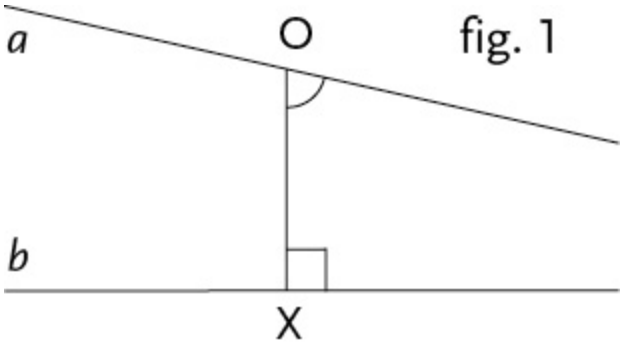

fig. 1

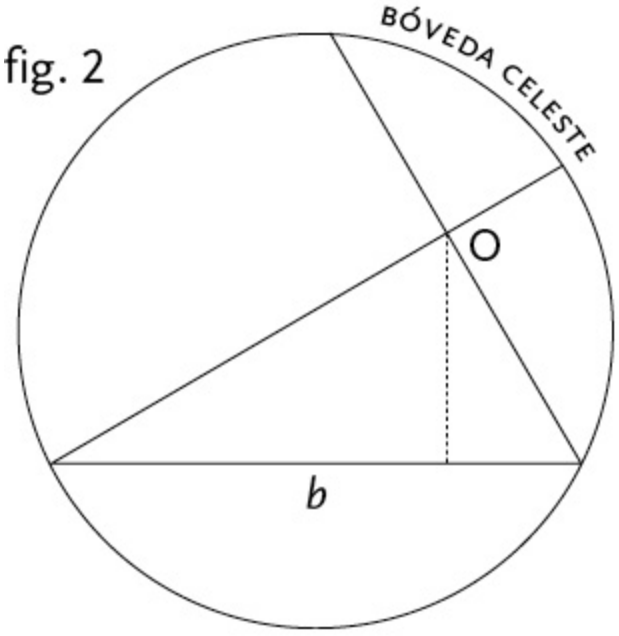

fig. 2

La identificación del espacio del mundo y el espacio de la geometría es, pues, una novedad de los tiempos modernos.[13] Es probable que la conveniencia de aplicar la geometría a la física contribuyera no poco a decidir a los espíritus en favor de una concepción del espacio físico que, rompiendo con el finitismo aristotélico, atribuye al medio en que se mueven los cuerpos todos los caracteres necesarios para que los teoremas de la geometría tengan sentido y validez en él. Estos caracteres se han venido a determinar con precisión sólo después que el descubrimiento de las geometrías no euclidianas evidenció que la ciencia geométrica podía ocuparse de las relaciones de orden y magnitud entre elementos de espacios de diferente estructura, cuyos rasgos esenciales fue necesario identificar. La noción misma de estructura de un espacio, que utilizo explícita o implícitamente en lo que precede, sólo ha venido a aclararse a raíz de estos desarrollos posteriores a Kant. Conviene, pues, que me refiera a ellos brevemente, antes de analizar las características que definen la estructura del espacio físico y a la vez geométrico que fue el tema de las meditaciones de Kant.[14]

El descubrimiento de las geometrías no euclidianas fue el fruto final de las dudas que, desde la Antigüedad, suscitó el Postulado 5 de Euclides.[15] Como esta proposición habla de una prolongación »indefinida« de las rectas de que trata, se estimó que no poseía el mismo grado de evidencia intuitiva que los otros cuatro postulados y se intentó demostrarla. Se ensayó una demostración indirecta: se suponía que el postulado era falso y se procuraba ver si de este supuesto no se desprendía una consecuencia contradictoria. Saccheri (1667-1733) creyó haberlo logrado, pero había una falacia en sus deducciones. A principios del siglo XIX, separadamente, el húngaro Bolyai y el ruso Lobachevsky abandonaron toda pretensión de demostrar el postulado por *reductio ad absurdum*, y construyeron un sistema geométrico, desconcertante pero coherente, basado en el supuesto de que el Postulado 5 era falso. Si la geometría de Euclides se entendía como la ciencia del espacio, la nueva geometría llevaba aparentemente a la conclusión de que había más de una forma de espacio posible, y sugería la conjetura de que talvez el espacio físico no fuera »euclidiano«.[16] Las geometrías no euclidianas tardaron años en darse a conocer y por bastante tiempo fueron miradas entre ojos, sobre todo por los filósofos. Para unos se trataba de un

juego intelectual estéril: la única geometría verdadera era la geometría »intuitiva« de Euclides; éstas nuevas serían coherentes, quizás, pero no correspondían a nada real. Otros iban más lejos, sugiriendo que la coherencia de los nuevos sistemas era sólo aparente; ¿quién podía asegurar que no surgiría una contradicción más adelante, cuando se avanzara más en la derivación de teoremas de sus axiomas? Esta objeción, que ya el propio Lobachevsky había anticipado y combatido, fue descartada cuando Beltrami (1869) definió un modelo del plano de Lobachevsky sobre una superficie contenida en el espacio euclidiano. Esto implicaba que a cualquier consecuencia contradictoria de los axiomas de Lobachevsky correspondería por fuerza una consecuencia contradictoria de ciertas proposiciones de Euclides, de suerte que la nueva geometría sería absurda sólo en el caso de que también la antigua lo fuese. Más radical aún fue el hallazgo de Klein (1871, 1873) de que las propiedades y relaciones espaciales características de la geometría euclidiana o *parabólica*, la geometría lobachevskiana o *hiperbólica* y de una tercera geometría creada por él, que llamó *elíptica*, son las propiedades y relaciones que, respectivamente, deja invariantes la acción de un determinado grupo de trasformaciones sobre el mismo espacio (a saber, el espacio proyectivo complejo estudiado por Cayley).[17] Como observó Poincaré (1887), la pregunta por la geometría verdadera quedaba con esto superada, pues un grupo no es ni más ni menos verdadero que otro grupo.

Hilbert (1899) logró formular exactamente las premisas necesarias y suficientes para deducir los teoremas de la geometría tradicional. Estas premisas o *axiomas* enuncian relaciones entre unos entes indeterminados, de tres clases diferentes —que Hilbert llama ‘puntos’, ‘rectas’ y ‘planos’, pero pudo llamar de cualquier otro modo— de los que se pide únicamente que satisfagan esas relaciones. Cualesquiera entes de tres clases que, identificados respectivamente con los puntos, rectas y planos de Hilbert, cumplan los requisitos que sus axiomas enuncian, constituyen un *modelo* o realización de la geometría euclidiana y satisfacen todos los teoremas que son una consecuencia lógica de esos axiomas. Esta circunstancia hace posible y útil la aplicación de la geometría a la física: basta establecer entre los objetos de la física un modelo de la geometría. Por otra parte, es claro

que nada impediría *en principio* hallar un modelo físico de una geometría no euclidiana.

El método de Hilbert nos sugiere inmediatamente una noción generalísima de espacio. Dado un conjunto de entes cualesquiera, homogéneos, o agrupados en clases de entes homogéneos, es posible definir entre estos entes un sistema de relaciones mediante un sistema consistente de axiomas. Se dice entonces que este conjunto de entes constituye un espacio, y que los axiomas determinan su estructura. Pero en la literatura matemática la palabra »espacio« no se utiliza en una acepción tan general. Lo corriente es que se la emplee seguida de un epíteto, para designar ciertas clases de »espacios« —en dicho sentido generalísimo— cuyas estructuras satisfacen cierta condición. Se habla así de espacios topológicos, espacios métricos, espacios vectoriales. Así, por ejemplo, un *espacio métrico* se define como un conjunto de elementos cualesquiera, a cada par de los cuales $\langle a,b \rangle$ corresponde un número real $\delta(a,b)$, denominado ‘la distancia entre a y b’, que cumple las condiciones siguientes: $\delta(a,b) = \delta(b,a)$; $\delta(a,a) = 0$; $\delta(a,b) > 0$ si $a \neq b$; y, si c es un elemento cualquiera del espacio, $\delta(a,b) + \delta(b,c) \geq \delta(a,c)$. El espacio de la geometría tradicional pasa a concebirse como un caso especial de estos »espacios abstractos«, como los llama Fréchet (1928); pero concebido así, es también él un espacio abstracto, y el espacio del sentido común es a lo sumo un modelo suyo

A la luz de la evolución descrita se aprecia mejor, desde luego, la distancia que nos separa de Kant. Como enseguida veremos, él concibió muy temprano una noción generalizada de espacio pero la rechazó luego. En los escritos a que debe su fama, el espacio para él es uno solo, el espacio único en que se mueven los cuerpos. Está convencido de que este espacio considerado por sí mismo posee intrínseca e inequívocamente las propiedades necesarias para que sus partes y los límites de sus partes satisfagan las proposiciones de la geometría tradicional. Hoy diríamos que esto equivalía a pensar que el espacio físico, por sí mismo y sin necesidad de atender a las propiedades empíricas de las cosas o de estatuir convenciones especiales, es un modelo del espacio euclidiano. Pero esta formulación es del todo ajena a Kant; para él no hay dos espacios, uno de los cuales sería el espacio geométrico, puramente pensado, definido por un sistema de relaciones entre entes cualesquiera; el espacio es uno solo, el espacio en que se vive, el mismo para el geómetra, el físico y el lego. Esta

convicción condiciona también la concepción kantiana de la geometría, tan ajena a la concepción moderna.

9 [En la 1ª edición dije simplemente »que sigue a Newton«. Cuando redacté esa frase en 1964 no conocía la existencia del manuscrito *De gravitatione*, publicado por Hall y Hall (1962), donde Newton describe al espacio como un sistema de relaciones, rechazando expresamente la concepción sustancialista que más tarde le adjudicaron amigos y adversarios. Me he referido más de una vez a este texto, la última en Torretti 1999, pp. 55ss. En todo caso, Kant no tuvo acceso a él y creyó a Newton partidario de la monstruosa noción del espacio-receptáculo. — **Nota de 2004**].

10 Digo »a lo sumo«, porque para tomar un ente o conjunto de entes como modelo de un espacio abstracto es menester identificar con precisión sus elementos para hacerlos corresponder a los elementos del espacio abstracto. No me parece que la representación ordinaria del espacio en que nos movemos y vivimos y somos tenga la precisión requerida.

11 »Al llegar al extremo del firmamento, ¿podría o no extender la mano o el bastón hacia fuera? [§n t«i §sxãtvi oÂon t«i éplane› oÈran«i genÒmenow pÒteron §kte¤naimi ín tØn xe›ra µ tØn =ãbdon efiw tÚ ¶jv µ oÎ;]« (Diels-Kranz 47.A.24). Véase también Lucrecio, *De nat. rer.* I, 966-982. Kant alude al argumento de Arquitas en la R. 4529, Ak 17:584.

12 El Postulado 5 puede traducirse así: »Si una recta que incide en dos rectas hace los dos ángulos interiores del mismo lado menores que dos rectos, las dos rectas prolongadas indefinidamente se cortarán del lado en que se encuentran los dos ángulos menores que dos rectos«. La fig. 1 (p. 104) ilustra el caso especial en que la recta incidente es perpendicular a una de las otras dos.

13 De los movimientos planetarios y la fuerza que los sostiene dice Kepler: »Vemos pues que estos movimientos se realizan en el lugar y el tiempo y que esta fuerza emana de su fuente y se difunde por los espacios del mundo, todos los cuales son objetos geométricos. Por eso esta fuerza está sometida también a las demás necesidades geométricas. (*Videmus enim motus istos perfici in loco et tempore, et emanare atque diffundi virtutem hanc a fonte per spacia mundi; quae sunt omnia res Geometricae. Quin igitur et caeteris Geometricis necessitatibus obnoxia sit haec virtus.*]« (1609, p. 171). La convicción de Kepler contrasta con la de pensadores más laxos, como los mencionados en §II.60 (p. 810).

14 [Para ajustar lo que digo aquí sobre las geometrías no euclidianas y su significación filosófica a lo que ahora pienso al respecto, tendría que hacer grandes cambios en el resto de esta sección. He

preferido dejarla casi inalterada y remitir al lector interesado a mi libro sobre ese tema (Torretti 1978). Adviértase que cuando hablo de la concepción kantiana de la geometría me refiero a la expuesta en la *Crítica de la razón pura*. En la *Indagación sobre la nitidez de los principios de la teología natural y la moral*, Kant defendió ideas bastante próximas a la moderna concepción formalista de las matemáticas (cf. Beth 1956/57).— **Nota de 2004**].

15 Euclides deduce los teoremas de la geometría de *definiciones* (˜roi), *postulados* (afitÆmata) y *nociones comunes* (ko¤nai ¶nnoiai). Suele decirse que éstas son verdades fundamentales comunes a varias ciencias, mientras que los postulados son propios de la geometría. Hoy llamamos *axiomas* de una teoría deductiva a todas las aseveraciones que ella admite sin demostración, como ocurre con las nociones comunes y los postulados en los *Elementos* de Euclides.

16 Ya en 1870, W. K. Clifford sugirió la posibilidad de »concebir nuestro espacio como dotado en todas partes de una curvatura casi uniforme, con pequeñas variaciones de un punto a otro, susceptibles de cambiar con el tiempo. Estas variaciones de la curvatura con el tiempo pueden producir efectos que razonablemente atribuimos a causas físicas independientes de la geometría de nuestro espacio. Podemos llegar incluso al extremo de asignar a esta variación de la curvatura del espacio "lo que realmente acontece en ese fenómeno que llamamos movimiento de la materia"«. La exposición que contiene este pasaje concluye así: »Las hipótesis de que el espacio no es homaloide [esto es, de curvatura constante] o de que su carácter geométrico puede variar con el tiempo pueden estar llamadas o no a desempeñar un gran papel en la física del futuro; pero no podemos negarnos a considerarlas como explicaciones posibles de los fenómenos físicos, únicamente porque se oponen a la dogmática creencia popular en la validez universal de ciertos axiomas geométricos, una creencia que es el fruto de siglos de culto indiscriminado al genio de Euclides« (Clifford 1955, pp. 202-205).

17 [Una *trasformación* de un espacio S es una función biyectiva que aplica S sobre sí mismo, esto es, que a cada punto de S asigna un y sólo un punto de S, de tal modo que no quede ningún punto sin asignar. Un conjunto **G** de trasformaciones de S forma un *grupo* si incluye (i) la trasformación idéntica *x* Å *x*, y (ii) para cada par de trasformaciones j, y ∈ **G**, el producto y ∑ j de aplicar primero j y luego y. Una aplicación de S × **G** sobre S que asigna a cada par □*s*,*g*□ (*s* ∈S, *g* ∈**G**) el valor *sg* ∈S y, para todo *s* ∈S y todo *g*, *h* ∈**G**, satisface la condición (*sg*)*h* = *s*(*g* ∑ *h*) es una *acción* (por la derecha) del grupo **G** sobre el espacio S. — **Nota de 2004**].

5

Mencioné la polémica entre newtonianos y leibnizianos sobre la naturaleza del espacio. Antes de considerar sus respectivas posiciones con más detalle, quiero subrayar que ambos bandos, así como Kant que tercia en la disputa, comparten una misma representación del espacio y sus propiedades, y su desacuerdo concierne únicamente al modo de ser de este ente que se representan así, al tipo de cosa que juzgan apropiado decir que es. Según esta representación, el espacio en que los cuerpos se mueven se distingue de los cuerpos mismos real o por lo menos idealmente. Considerado por sí mismo, como espacio puro —existente o meramente pensado— tiene todos los atributos necesarios para constituir un modelo del espacio euclidiano. Esto significa que Kant y sus predecesores, dijéranlo o no, han debido representarse el espacio como una multiplicidad homogénea, infinita, continua, tridimensional y »plana«. Creo oportuno examinar, aunque sea informalmente, en qué consisten estos atributos, en primer lugar, porque así acabaremos de formarnos una idea de la representación del espacio que orienta las meditaciones de Kant y, en segundo lugar, porque con ello nos daremos cuenta de que Kant y sus contemporáneos han poseído un saber acerca de eso que llamaban espacio, o una suerte de familiaridad con él, aun cuando no pudieran analizar y definir con toda precisión sus caracteres esenciales. Por lo menos la propiedad de ser »plano« no se hizo explícita hasta después del descubrimiento de las geometrías no euclidianas, y sin embargo es claro que los hombres del siglo XVIII la daban por descontada. Los otros atributos, aunque mencionados expresamente, a veces desde muy antiguo, no en todos los casos fueron definidos con la exactitud lograda más tarde, a pesar de lo cual no es verosímil que entonces faltase la conciencia, preconceptual pero nítida, que luego guió los esfuerzos conducentes a una exacta definición.

La matemática del siglo XX concibe de ordinario los espacios abstractos como conjuntos cuyos elementos se llaman ‘puntos’. Este nombre no es casual ni arbitrario. Dichos elementos se conciben de modo que en una interpretación del espacio físico como modelo de un espacio

abstracto, ellos sean representados por los puntos de la geometría intuitiva. El tratamiento de los espacios como conjuntos de puntos ha facilitado la definición de sus características, pero requiere que los matemáticos estén dispuestos a concebir y manejar conjuntos formados por infinitos elementos. Esta actitud se ha difundido desde fines del siglo XIX, gracias a la obra de Georg Cantor.[18] Pero Kant no la favorecía.[19] Para él el espacio es una multitud de espacios (volúmenes) y »el punto no es una parte, sino un límite«.[20] Ello supone que el punto se defina en términos de aquello que limita, en lugar de aceptarse como una noción primitiva. Para el sentido común este planteamiento es más satisfactorio, ya que el punto sin dimensiones de la geometría ordinaria no es una representación inmediatamente obvia, como la de volumen, sino el resultado de un proceso (intuitivo) de aproximación. Con todo, es posible, con cierto artificio, definir el »punto«, elemento de un espacio abstracto, a partir de la noción de volumen, articulando esta definición de modo que corresponda o en cierto modo describa ese proceso de aproximación mediante el cual alcanzamos la noción intuitiva de punto en el aprendizaje usual de la geometría. Diré que un volumen B está *comprendido dentro*[21] de un volumen A si cada parte de B es parte de A, pero los límites de B no coinciden en parte alguna con los límites de A. Diré además que un volumen A intersecta a otro volumen B, si hay un volumen C comprendido dentro de A y dentro de B. Llamo *clase puntual de volúmenes* a un conjunto E de volúmenes tal que (i) si $A \in E$ y $B \in E$, entonces A y B se intersectan, y (ii) si el volumen C intersecta a todo volumen A tal que $C \neq A$ y $A \in E$, entonces $C \in E$. Si interpretamos la relación de *estar comprendido dentro* en su sentido intuitivo, es evidente que cada clase puntual corresponde a un punto (intuitivo), y viceversa, y el conjunto de todas las clases puntuales de volúmenes concuerda con el conjunto de todos los puntos.[22] Este procedimiento permite llegar a la noción de espacio como conjunto de puntos partiendo de la noción intuitivamente obvia de volumen, pero no justifica decir que los volúmenes son partes del espacio así concebido, pues los volúmenes intuitivos, elementos de las clases puntuales, no pueden identificarse con los conjuntos de clases puntuales que son subconjuntos del espacio según esta concepción. Por otra parte, se puede establecer una

correspondencia biunívoca entre aquellos volúmenes y algunas de estas partes del espacio, que autoriza a llamarlas ‘volúmenes’.[23]

La descripción del espacio como conjunto de puntos permite explicar en qué consiste la *homogeneidad* del espacio. Basta postular que sus elementos son perfectamente equivalentes entre sí, considerados cada uno por sí mismo o en sus relaciones con los demás: en el espacio homogéneo no hay puntos singulares ni regiones privilegiadas. La homogeneidad así definida corresponde a una exigencia clara de la geometría usual: ésta no acepta que las propiedades de las figuras que estudia dependan del lugar del espacio en que están construidas o de su orientación en él. También exige que el espacio sea *isotrópico* en cada punto, es decir, no permite que haya direcciones privilegiadas en torno a uno o más de ellos. El espacio de la geometría euclidiana y de la física de Newton se distingue en esto del »lugar del mundo« de la física de Aristóteles. En ésta el centro de la Tierra es un punto privilegiado al que tienden naturalmente los cuerpos pesados (en que predomina el elemento *tierra*, los cuales se concentran por eso alrededor de ese punto) y del que se alejan los livianos. La diferencia entre arriba y abajo estaba inscrita en el espacio mismo y no había que apelar a una fuerza externa para explicar la caída natural de ciertos cuerpos y el ascenso de otros.

Si no hay puntos singulares en el espacio, no puede éste tener límites. El carácter ilimitado del espacio es pues una consecuencia de su homogeneidad. En tiempos de Kant se entiende todavía que un espacio ilimitado tiene que ser infinito. Según esto, ninguna enumeración finita de volúmenes limitados y mutuamente excluyentes del espacio podría ser exhaustiva; siempre quedarán volúmenes no cubiertos por la enumeración. Pero gracias a la generalización de la noción de espacio por Riemann, somos ahora capaces de concebir un espacio ilimitado y a la vez finito, al modo como es finita y sin límites una superficie (vgr. una esfera) o una curva cerrada (vgr. una elipse). La infinitud del espacio euclidiano es su diferencia más notoria con el lugar del mundo aristotélico. La aplicación de la geometría a la física emprendida en gran escala en la edad moderna demandará una ruptura con el finitismo aristotélico, el paso »del mundo cerrado al universo infinito«, admirablemente descrito por Alexandre Koyré (1958). Los problemas lógicos y ontológicos que suscita la infinitud del

espacio preocuparán seriamente a Kant y figurarán entre los motivos determinantes de la nueva doctrina del espacio en que se basa su filosofía crítica.

La continuidad del medio en que los cuerpos se mueven y de cualquier trayecto recorrido por ellos ya fue comentada y analizada en la Antigüedad. Los griegos reconocieron dos rasgos característicos de los trayectos continuos: (i) son divisibles hasta el infinito;[24] (ii) sobre cualquier trayecto rectilíneo es posible marcar un segmento inconmensurable con él.[25] La idea de continuidad ocupa un lugar prominente en la física de Aristóteles. Porque todo trayecto es continuo, también lo es el movimiento que la recorre, y porque es continuo el movimiento, es continuo también el tiempo que toma efectuarlo.[26] Las determinaciones que Aristóteles atribuye al continuo implican que éste es infinitamente divisible, dando cuenta así de (i). Pero no dan cuenta de (ii), que no es una consecuencia de (i). La divisibilidad infinita es sin duda una condición necesaria, mas no una condición suficiente de la continuidad. Sea *a* un trazo de longitud igual a 1, y marquemos en *a* todos los puntos cuya distancia de un extremo es igual a una fracción cuyo denominador es una potencia de 2. El conjunto de todos estos puntos contiene infinitos elementos. Podemos dividirlo en subconjuntos formados por los elementos comprendidos entre ciertos puntos así marcados, y luego repetir este procedimiento, y subdividir los subconjuntos. Como entre dos puntos cualesquiera hay siempre otro punto del conjunto, la división descrita puede proseguirse hasta el infinito. Sin embargo, no diríamos que este conjunto es continuo, pues no comprende todos los puntos discernibles en el trazo, y entre los que comprende hay lagunas correspondientes a los puntos que determinan sobre el trazo segmentos inconmensurables con el trazo entero, y segmentos cuya longitud es igual a una fracción, mas no a una cuyo denominador sea una potencia de 2. Aristóteles seguramente habría estado de acuerdo con nosotros. Con todo, no juzgó necesario decir expresamente que la divisibilidad infinita no basta para definir la continuidad.[27] Esto se debe quizás a que rechazaba de plano la idea de que pueda haber continuidad en un conjunto de puntos. Pero en toda trayectoria cabe discernir puntos; en todo lapso de tiempo, instantes. ¿No podría darse una definición clara y

completa de la continuidad del continuo atendiendo a las relaciones entre los objetos discernibles en él?

Veinte siglos después de Aristóteles, Kant se expresa en términos semejantes a los suyos. Extiende la idea de continuidad a la sucesión de estados en un proceso de alteración cualitativa, y luego, por esta vía, a la gradación de las diferencias entre las especies de un género. Escribe: »Así como entre cualesquiera puntos el uno fuera del otro […] yace una serie continua de puntos, así entre dos estados sucesivos una serie continua de estados y, en la diversidad, una serie continua de grados de diversidad« (R. 3801, Ak 17:297). La continuidad de las formas lógicas consiste en que »entre dos conceptos subordinados lógicamente el uno al otro hay siempre un concepto intermedio« (R. 3890, Ak 17:329). Por esto, »en la serie de los caracteres subordinados los unos a los otros no hay dos contiguos; todas las diferencias son divisibles hasta el infinito« (R. 4092, Ak 17:412; cf. RR. 4211, 4433). De las magnitudes continuas dice que son aquéllas »en que cada unidad también es una magnitud«, la cual, por ende, también consta de partes (R. 4697, Ak 17:678; cf. R. 4821).

Sólo en el siglo XIX, en el afán de obtener un concepto claro de número real, se hicieron explícitos todos los rasgos del continuo. Se buscaba independizar este concepto de las representaciones intuitivas que le dan origen. Por ese camino se llegó a formular una lista de requisitos que tiene que satisfacer el conjunto de los puntos discernibles en un continuo.[28] Un conjunto K es un *continuo lineal* si entre sus elementos a, b, c,… subsiste una relación P que cumple las siguientes condiciones: (1) si $a \neq b$, o bien aPb, o bien bPa; (2) si aPb, entonces a $\neq b$; (3) si aPb y bPc, entonces aPc; (4) si aPb hay un $x \in$K tal que aPx y xPb (se dice entonces que x está entre a y b); (5) si M y N son dos partes no vacías de K, tales que todo $a \in$K está contenido en M o en N pero no en ambas, y que mPn para todo $m \in M$ y $n \in N$, entonces hay un $k \in$K tal que si aPk, $a \in M$ y si kPa, $a \in N$. Es claro que la caracterización aristotélico-kantiana del continuo responde a la condición (4) mientras que la condición (5) elimina las lagunas que advertimos en un conjunto que satisfacía la (4).[29]

Debemos también a los griegos el reconocimiento explícito de la tridimensionalidad de los cuerpos. En la caracterización de este concepto Aristóteles estuvo bastante cerca de la idea en que se basa la definición

moderna del número de dimensiones de un espacio. En la *Metafísica* (1016^b25, 1020^a11) contrasta la línea, continua en un solo sentido, con la superficie, continua en dos sentidos, y el cuerpo, continuo en tres sentidos, y anota que la línea es divisible sólo de una manera y la superficie de dos, mientras que el cuerpo es divisible de tres maneras. Parece que Kant también concebía las dimensiones del espacio de un modo similar; en las notas que tomó de sus clases J. G. Herder cuando fue su alumno entre 1762 y 1764 se dice que el espacio puede ser: »1) Espacio de longitudes: tiene como término un punto indivisible y la sola dimensión del largo; 2) Espacio de superficies: tiene como término una línea y las dos dimensiones del largo y el ancho; 3) Espacio de cuerpos: tiene como término una superficie y las tres dimensiones del largo, el ancho y el espesor« (Irmscher 1964, p. 36).[30] Otros textos muestran, sin embargo, que Kant ha pensado, como casi todos sus contemporáneos, que la tridimensionalidad del espacio equivale a la posibilidad de construir en un punto cualquiera tres rectas perpendiculares entre sí.[31] Este criterio entraña supuestos geométricos más poderosos que lo que hace falta para comprender la idea de tridimensionalidad en su sentido intuitivo más obvio. Riemann concebirá más tarde espacios tridimensionales en que la citada construcción es imposible. De ahí la práctica de identificar el número de dimensiones de un espacio con la cantidad de coordenadas numéricas requeridas para identificar cada uno de sus puntos. Pero esta identificación entró en crisis cuando Cantor probó que podía establecerse una correspondencia biunívoca entre los puntos de un volumen y los de una línea. A la luz de este descubrimiento es obvio que cada punto de aquél puede identificarse mediante una sola coordenada, a saber, la que identifica al punto correspondiente de la línea y por un tiempo pareció que el concepto de dimensión debía eliminarse de la geometría. Pero recuperó sus fueros cuando Brouwer (1911) demostró que el número de dimensiones, definido de un modo intuitivamente satisfactorio (esto es, tal que el cubo tenga tres, dos el cuadrado y la recta, una), es invariante bajo trasformaciones continuas. Pero sería inoportuno extenderse aquí más sobre este asunto.[32]

La última propiedad que mencioné entre las necesarias para que un espacio sea euclidiano es que sea »plano« y no »curvo«. Sólo en el siglo XIX se tomó conciencia de que esta condición es indispensable e

independiente de las otras. Ello supuso la generalización por Riemann del concepto de curvatura gaussiana. Gauss definió la curvatura en cada punto de una superficie en función de caracteres intrínsecos de la superficie misma, sin apelar a la relación entre los puntos de ésta y otros situados fuera de ella. De un modo similar se puede atribuir a cada punto de un espacio tridimensional un número real, que, por analogía, se llama la *curvatura* del espacio en ese punto, y que depende de relaciones entre los puntos del mismo espacio, sin que haga falta suponer que existen puntos fuera de él.[33] Si la curvatura es constante e igual a cero, decimos que el espacio es »plano«. El carácter »plano« del espacio euclidiano tiene una consecuencia fácil de representar: sólo en un espacio »plano« es posible construir en cualquier parte figuras de cualquier tamaño que sean semejantes a una figura dada, por ejemplo, cubos. Por otra parte, es claro que sólo en una superficie plana —o desarrollable en un plano— se pueden construir cuadrados, esto es, polígonos con cuatro ángulos rectos y cuatro lados iguales; no así, en cambio, sobre una esfera. Sobre esta característica del espacio no me parece ver en Kant indicación alguna.[34] Este silencio se debe, sin duda, a que no concebía otra alternativa. La daba por descontada y estoy seguro de que no habría vacilado en sostener que es posible construir cubos de cualquier tamaño en cualquier región del espacio físico.

18 [El significado de la obra de Cantor y su impacto en la filosofía de las matemáticas hasta 1931 es el tema de mi libro *El paraíso de Cantor* (1998). Pero el magnífico ensayo de Feferman, “Infinity in mathematics: Is Cantor necessary?” (1987), ofrece una explicación más concisa, que llega casi hasta nuestros días y además comenta luminosamente las escuelas constructivistas opuestas al cantorismo. — **Nota de 2004**].

19 »Cuando divido un todo dado en la intuición, avanzo desde lo condicionado a las condiciones de su posibilidad. La división de las partes (*subdivisio* o *decompositio*) es un retroceso en la serie de estas condiciones. La totalidad absoluta de esta serie estaría dada sólo si el retroceso pudiera llegar a partes simples. Pero en una descomposición que avanza en forma continua todas las partes son siempre de nuevo divisibles; la división, o sea el retroceso, va de lo condicionado a sus condiciones *in infinitum*; porque las condiciones (las partes) están contenidas en lo condicionado y dadas junto con él, puesto que éste está dado entero en una intuición comprendida entre los límites del mismo […]. Sin embargo, no es admisible decir de un todo así, infinitamente divisible, que consta de infinitas partes. Pues aunque todas las partes están incluidas en la intuición del todo, no está

contenida en él la partición completa, la cual consiste sólo en la descomposición progresiva, o en el retroceso mismo, que viene a conferir existencia a la serie. Puesto que este retroceso es infinito, todos los miembros (partes) a que alcanza están contenidos en el todo dado como agregados, pero no la serie completa de la partición, la cual es una sucesión infinita y jamás entera, y por tanto no puede representar un conjunto infinito ni una agrupación de los miembros en un todo. Esta advertencia general se deja aplicar muy fácilmente ante todo al espacio. Cada espacio intuido dentro de sus límites es un todo así, cuyas partes en toda descomposición son cada vez de nuevo espacios, y por lo mismo es divisible infinitamente«. (KrV, A 523-524/B 551-552).

20 R. 4756, Ak 17:699; cf. 2:523$_{23}$, 28:570. Conviene advertir en todo caso que el matemático contemporáneo, que define el espacio como conjunto de puntos, no describe los puntos como partes del espacio. Las partes de un conjunto no son sus elementos, sino los subconjuntos formados con ellos.

21 [En la 1ª edición, dije »comprendido o incluido en un volumen A«, apartándome del uso ordinario del verbo 'incluir' en matemáticas. Si, como sería típico, el espacio abstracto a que pertenecen nuestros volúmenes es un espacio topológico, la relación a que quise referirme se enunciaría así: *la clausura de* B *está incluida en el interior de* A ($B \subseteq \text{Int } A$). Con todo, para ahorrarme mayores explicaciones, he optado por la descripción informal que doy arriba. — **Nota de 2004**].

22 En esta propuesta reconstrucción del concepto de punto a partir de la noción de volumen no hago explícitos todos sus supuestos intuitivos. Nicod 1969 presenta una construcción más rigurosa.

23 En efecto, a cada volumen V corresponde en forma única y exclusiva el conjunto de todas las clases puntuales C tales que $V \in C$. Por eso, cabe llamar »volúmenes« a los subconjuntos del espacio determinados según este criterio de selección.

24 Véase Euclides I.10 y la nota de Heath (1926, 1:268), así como la »demostración« de la divisibilidad infinita de toda línea y toda superficie y, »en general, de los continuos«, en Aristóteles, *Phys.*, VI.2, 233^{b}15-32. En §II.9 explico una demostración de Kant, estrictamente ajustada a los principios de Euclides.

25 Euclides X.9. Véanse las definiciones del libro X y la nota introductoria de Heath (1926, 3:1-10).

26 Aristóteles, *Phys.*, IV.11, $219^{a}12$-13. Para Kant, en cambio, la continuidad del tiempo funda la continuidad del cambio. Véase KrV, A 209/B 254.

27 Aristóteles define lo contiguo (§xÒmenon) como lo sucesivo que se toca. Lo continuo (sunex°w) es una especie de lo contiguo: »digo que hay lo continuo cuando es uno y el mismo el límite de cada uno de los que se tocan«, esto es, cuando lo contiguo coincide en sus límites (*Phys.*, $227^{a}10$-12). Pero en otro pasaje define lo continuo simplemente como lo divisible en partes divisibles sin término: l°gv d¢ sunex¢w tÚ diairetÚn efiw ée‹ diairetã (*Phys.*, $232^{b}24$). La caracterización de lo continuo como lo infinitamente divisible (efiw êpeiron diairetÒn) se repite una y otra vez (*Phys.*, $1857^{b}10$, $200^{b}20$, $239^{a}22$; cf. $231^{a}24$, $232^{a}24$, $233^{b}17$, $233^{b}31$, $234^{a}7$, $263^{a}28$). Revisando estos pasajes se advierte que la concepción de Aristóteles perdura en las explicaciones de Kant transcritas en la nota 19 (p. 801). Por lo demás, la R. 4666 (Ak 17:631) reproduce exactamente la definición de continuidad de *Phys.*, $227^{a}10$-12. Baumgarten, en cambio, a quien Kant comenta, identificaba simplemente la contigüidad y la continuidad. (Baumgarten 1757, §285; cf. Wolff 1736, §554, §556).

28 [La definición, inspirada en la obra de Dedekind (1872), que doy en la p. 116 (después de la llamada que remite a esta nota) se refiere al continuo lineal o unidimensional. Fue un error mío omitir esta indicación en las ediciones anteriores. En todo caso, la continuidad de las superficies, los volúmenes y los espacios de dimensión mayor que se deja caracterizar con entera precisión formando el producto de dos, tres o más copias del continuo lineal, esto es, el conjunto de los pares, tríos,…, *n*-tuplos, de puntos de éste, investido de las relaciones de vecindad heredadas de él. — **Nota de 2004**].

29 Aplicada a los puntos de un trazo, P puede significar *precedencia*, *menor distancia del origen*; si a y b son números reales aPb se escribe $a < b$. En ambos casos, los elementos de K forman un continuo lineal, que además de la condición (4), satisface la siguiente condición más estricta: (4b) El conjunto K contiene un subconjunto numerable G tal que, si aPb, hay un $x \in$G entre a y b. La condición (4b) claramente implica la condición (4). Si volvemos al caso arriba examinado de un conjunto de puntos en correspondencia biunívoca con las fracciones propias cuyo denominador es una potencia de 2, es fácil ver que dicho conjunto satisface las primeras cuatro condiciones (si P significa »menor que« en el caso de las fracciones, »más próximo al origen que« en el de los puntos), pero no la quinta. En efecto, podemos dividir estas fracciones (y los puntos que les corresponden) en dos grupos M y N, colocando en M todas las menores que 3, en N todas las mayores que 3; esta partición satisface los requisitos exigidos para aplicar la condición (5); sin embargo, el conjunto no contiene ningún elemento k tal que, si a es cualquier otro miembro del conjunto, $a < 3$ si $a < k$ y $a > 3$ si $a > k$.

30 El *De mundi* se hace eco de estas ideas: »Un espacio que no es término de otro es un espacio *lleno* (sólido). Término del sólido es la *superficie*; de la superficie, la *línea*; de la línea, el *punto*. Hay pues tres clases de términos en el espacio, del mismo modo que hay tres dimensiones. Entre estos términos hay dos (la superficie y la línea) que son espacios a su vez« (Ak 2:403n).

31 »Que el espacio completo (que a su vez no es límite de otro espacio) tenga tres dimensiones, y que el espacio en general no pueda tener más, se funda en la proposición según la cual en un punto no pueden intersectarse perpendicularmente más de tres líneas« (Ak 4:284). Si entendemos la expresión ‘se funda en’ como equivalente a ‘es una consecuencia de’, este pasaje dice que la construcción descrita es una condición suficiente de la tridimensionalidad, pero no que sea una condición necesaria. En su juventud, Kant había rechazado por »circular« este modo de establecer la tridimensionalidad del espacio (Ak 1:23).

32 [Dimos una explicación concisa en Mosterín y Torretti (2002), *s.v.* **dimensión**. — **Nota de 2004**].

33 El concepto de curvatura del espacio es puramente analítico; no remite a la intuición, ni la contraría. Ya Helmholtz protestaba contra los filósofos que se escandalizaban por el empleo de la voz ‘curvatura’ aplicada al espacio de tres dimensiones. »Este nombre designa una cierta magnitud definida por Riemann, que calculada para el caso de las superficies coincide con aquello que Gauss ha llamado curvatura de las superficies. Este nombre lo aplican los geómetras como denominación abreviada también al caso general de más de dos dimensiones. La disputa concierne pues únicamente al nombre de un concepto cuantitativo bien definido.« (Helmholtz 1879, p. 60). En nuestros días, nadie protesta contra la »curvatura« del espacio, pero no faltan quienes la entienden como no sé qué inimaginable doblamiento del espacio en torno a una supuesta cuarta dimensión. Por ello, Lindsay y Margenau (1957, p. 68) querían reemplazar esta »terminología desafortunada« y llamar *constante espacial* a la cantidad física en cuestión; pero la alternativa propuesta es aún más infortunada, pues se trata generalmente de una cantidad *variable*.

34 [Pienso que Vuillemin peca de sagacidad excesiva cuando percibe una alusión a la independencia entre forma y tamaño de las figuras (»el postulado que distingue la geometría de Euclides«—1969, p. 155) en la mera mención de »la figura de un triángulo« en KrV, A 124. — **Nota de 2004**].

6

Kant desarrolla, pues, su doctrina del espacio en estrecha conexión con la polémica de los leibnizianos y newtonianos sobre este tema. Ésta concierne ante todo a la relación del espacio con las cosas espaciales. Se trata de saber si el espacio precede a las cosas,[35] o si éstas preceden a aquél; en otras palabras, si el espacio es una condición sin la cual las cosas no pueden ser lo que son, o si cada cosa espacial puede determinarse en su ser independientemente de toda referencia al espacio, que a su vez tendría que definirse en función de las relaciones entre las cosas. Favorecía la tesis newtoniana no sólo el enorme prestigio del sabio inglés a quien se le atribuía, sino también el vínculo en apariencia indisoluble entre esta concepción del espacio y la nueva dinámica. En favor de la tesis de Leibniz militaban sobre todo su claridad y la enorme dificultad de concebir, con los newtonianos, el espacio vacío como sustrato y sustento de la existencia determinada de las cosas espaciales. En su juventud Kant se inclinó decididamente a la posición que afirma que las cosas preceden al espacio. Más tarde adoptó la posición contraria. Pero aun entonces no llegó a adherir a la ortodoxia newtoniana, ridiculizó a quienes conciben el espacio como un inmenso receptáculo sin paredes (Ak 2:403, 2:17), y propuso, para superar las dificultades suscitadas, su propia novedosa doctrina del espacio.

La filosofía del espacio de Leibniz es sutil y en definitiva está quizás más cerca de la doctrina kantiana de lo que Kant creía.[36] Pero no viene al caso intentar aquí una interpretación correcta del pensamiento de Leibniz, a la luz de textos que Kant probablemente no ha conocido, sino atenernos a aquellos pasajes de sus obras que Kant con toda seguridad tuvo a la vista y a los cuales alude claramente, cuando, en las obras de su madurez, critica la concepción leibniziana.[37] Hay un párrafo, en el quinto escrito de Leibniz contra el newtoniano Clarke, que explica con insuperable claridad la doctrina contra la cual precisamente se dirigen estos ataques de Kant. Leibniz ofrece mostrar »cómo los hombres llegan a formarse la noción del espacio«. Para esto

consideran que muchas cosas existen a la vez y encuentran en ellas un cierto orden de coexistencia, según el cual su relación mutua es más o menos simple. Es su situación o distancia. Cuando sucede que uno de estos coexistentes cambia esta relación suya respecto a muchos otros, sin que cambie la correspondiente relación entre ellos, y que un recién llegado adquiere respecto a los otros la relación que antes tuvo el primero, se dice que ha venido a su lugar y se llama este cambio un movimiento […] y si muchos, o incluso todos, cambiasen de dirección y de velocidad según ciertas reglas conocidas, se podría siempre determinar la relación de situación que cada cual adquiere respecto de cada cual, e incluso aquella que tendría cualquier otro o que ése tendría respecto de cualquier otro, si no hubiese cambiado o si hubiese cambiado de otro modo. Suponiendo o fingiendo que entre estos coexistentes hay algunos en número suficiente, que no han experimentado cambio, se dirá que aquellos que tengan con estos existentes fijos una relación tal como las que otros tenían previamente con ellos, han alcanzado el mismo lugar que estos últimos tuvieron. Lo que comprende a todos estos lugares se llama espacio. De esto se desprende que para tener la idea de lugar y por consiguiente de espacio basta considerar estas relaciones y las reglas de sus cambios, sin tener necesidad de figurarse aquí ninguna realidad absoluta fuera de las cosas cuya situación se considera […]. Conviene examinar aquí la diferencia entre el lugar y la relación de situación que está en el cuerpo que ocupa el lugar. Pues el lugar de A y B es el mismo; en cambio la relación de A con los cuerpos fijos no es precisa e individualmente la misma relación que B (que ocupará su lugar) tendrá con los mismos cuerpos fijos; y estas relaciones meramente concuerdan. Pues dos sujetos diferentes, como A y B, no podrían tener precisamente la misma afección individual, ya que un mismo accidente individual no puede encontrarse en dos sujetos, ni pasar de sujeto en sujeto. Pero la mente, no contenta con la concordancia, busca la identidad, algo que sea verdaderamente lo mismo, y lo concibe como estando fuera de estos sujetos, y es lo que aquí se llama lugar y espacio.

(Leibniz, GP 7:400s)[38]

Newton explica sumariamente su concepción del espacio al comienzo de los *Principios*. Después de decir que no definirá el tiempo, el espacio, el lugar y el movimiento por ser nociones conocidas de todos, propone distinguir, en el caso de cada uno de estos conceptos, el absoluto, verdadero y matemático del relativo, aparente y vulgar. Agrega luego:

> El espacio absoluto, por su naturaleza y sin relación a cualquier cosa externa, siempre permanece igual e inmóvil. El relativo es una medida o extensión móvil de ese espacio, que nuestros sentidos determinan por su posición relativa a los cuerpos, y que el vulgo toma por el espacio inmóvil; así la extensión de un espacio subterráneo, aéreo o celeste se determina por su posición relativa a la Tierra. El espacio absoluto y el relativo son idénticos en aspecto [*specie*] y magnitud, pero no siempre siguen siendo numéricamente idénticos. Pues si la Tierra, por ejemplo, se mueve, el espacio de nuestra atmósfera, que relativamente a la Tierra permanece el mismo, será una vez una parte del espacio absoluto que la atmósfera atraviesa, y otra vez será otra parte del mismo, y así, en sentido absoluto, cambiará perpetuamente.
>
> (Newton 1687, p. 5; tr. Rada, p. 127)

Movimiento absoluto es el cambio de lugar en el espacio absoluto. Movimiento relativo, el cambio de lugar en el espacio relativo, esto es, relativamente a un cuerpo que puede estar moviéndose él mismo. La concepción newtoniana del espacio absoluto tiene importantes antecedentes en la metafísica inglesa de la época,[39] pero ha sido la necesidad de asegurar la realidad del objeto mismo de la física lo que probablemente ha terminado de convencer a Newton de que debía hacerla suya. Desde Aristóteles, la física aspiraba a determinar las causas efectivas de los cambios que se observan en torno nuestro. Newton concibe esas causas como fuerzas, que su dinámica determina en función de las aceleraciones que son capaces de imprimir a un cuerpo dado.[40] Ahora bien, si las fuerzas de que se ocupa la física son fuerzas reales, tienen que ser reales también las aceleraciones que las manifiestan. Una aceleración real se evidenciará como un cambio de velocidad respecto de cualquier sistema de referencia que se encuentre en reposo o se mueva a velocidad constante en el espacio

absoluto. Como el espacio absoluto mismo no puede percibirse,[41] no se podrá decidir cuál de los sistemas de referencia antedichos está realmente en reposo y a qué velocidad constante efectiva se mueve cada uno de los otros. No es posible, en consecuencia, discriminar de hecho entre el movimiento absoluto y el relativo;[42] pero el distingo entre aceleración absoluta o real y aceleración relativa o aparente supone una referencia a lo menos indirecta al espacio absoluto, y sin ese distingo no cabe atribuir al concepto newtoniano de fuerza un significado real, sustantivo, y no meramente relacional. Newton escribe: »Las causas, por las que los movimientos verdaderos y los relativos se distinguen mutuamente, son fuerzas impresas en los cuerpos para producir el movimiento. El movimiento verdadero ni se engendra ni se cambia, a no ser por fuerzas impresas en el mismo cuerpo movido; en cambio, el movimiento relativo puede generarse y cambiarse sin fuerzas impresas en tal cuerpo. Basta con imprimirlas solamente en los otros cuerpos respecto a los que se da la relación para que, cediendo éstos, cambie la relación dada en que consiste el reposo y movimiento relativo de aquel cuerpo« (Newton 1687 p. 9; tr. Rada, p. 131). Pero el distingo entre aceleración absoluta y relativa no sólo es una consecuencia al parecer obligada de la existencia de fuerzas reales, e indispensable por lo mismo para asegurar el alcance ontológico de la ciencia física. Además, según Newton, ese distingo puede establecerse empíricamente, mediante la observación de ciertos efectos de la aceleración absoluta que no tiene la aceleración relativa. Si tomamos un cubo lleno de agua colgado de una cuerda, y le imprimimos un movimiento rotatorio, el agua que contiene inicialmente no es afectada por el movimiento y sólo poco a poco llega a adquirirlo; si consideramos el cubo mismo como marco de referencia, resulta que inicialmente el agua se mueve relativamente a él con un movimiento rotatorio (de sentido contrario al que imprimimos al cubo), y luego poco a poco llega a estar en reposo. Cuando el agua se mueve respecto al cubo y sigue en reposo respecto al suelo, se muestra idéntica a como estaba antes de que empezara la rotación; pero cuando llega a estar en reposo respecto al cubo y se mueve con éste respecto al suelo, la superficie del agua se torna cóncava y, si el cubo está muy lleno, una parte del agua se derrama. Según Newton, esta diferencia tan notable entre ambas situaciones implica que la rotación del agua respecto al cubo es sólo una

rotación aparente, mientras que su rotación *con* el cubo respecto al suelo es real o absoluta. Newton es poco crítico en su interpretación de este experimento, pues en ningún momento ha averiguado si el suelo respecto al cual rota el cubo reposa o se mueve uniforme o incluso aceleradamente en el espacio absoluto.[43] Por otra parte, como señaló Mach, para estar seguros de que la interpretación newtoniana es correcta, y la tendencia centrífuga observable en el agua es de veras un efecto de su aceleración respecto al espacio absoluto, tendríamos que efectuar contrapruebas que eliminen la posibilidad de que esa tendencia se deba a la interacción del agua con los cuerpos que la rodean. De estas contrapruebas, Mach propone dos: habría que ver qué ocurre si nuestro cubo tiene paredes muy gruesas, de varias leguas de espesor; asimismo, habría que ver si el agua se quedará quieta si dejamos tranquilo el cubo e imprimimos al firmamento una rotación en sentido contrario (Mach 1963, pp. 226, 222).

Antes de cerrar esta breve exposición de las concepciones del espacio de Leibniz y de Newton, debo referirme a la estrecha asociación que suponen entre las ideas de espacio y de tiempo. En ambas, la determinación de la naturaleza del tiempo es análoga a la respectiva determinación de la naturaleza del espacio. La concordancia formal entre leibnizianos y newtonianos en este punto parece haber animado a Kant a dar una solución común al problema *doble* que plantean las naturalezas de *ambos*. Talvez era opinión corriente que sólo una solución común sería admisible. La asociación de los conceptos de espacio y tiempo en la idea de velocidad, la definición de la aceleración como una función del tiempo, ideas fundamentales de la nueva mecánica, fueron conquistas importantes y difíciles del pensamiento.[44] En todo caso, debe haber parecido aventurado cualquier intento de disociar de este complejo la noción de tiempo y darle un tratamiento peculiar y separado. Sin embargo, el que le dan Newton y Leibniz es extraordinariamente insatisfactorio. Newton escribe: »El tiempo absoluto, verdadero y matemático en sí y por su naturaleza y sin relación a algo externo, fluye uniformemente« (1687, p. 5; tr. Rada, p. 127). ¿Qué quiere decir esto? Decimos de un río que fluye uniformemente cuando por su cauce se desplazan volúmenes de agua iguales en tiempos iguales. Pero ¿qué puede significar la uniformidad en el fluir del tiempo mismo? ¿Y qué queremos decir con esto de que el tiempo fluye? Fluir es un proceso que

requiere tiempo. ¿Hay pues otro tiempo en que el tiempo fluye?[45] Newton necesita esta concepción absurda para legitimar su idea de una aceleración absoluta. En efecto, la magnitud del tiempo transcurrido desde un momento dado tiene que variar uniformemente, y de manera real y absoluta, para que pueda llamarse absoluta y real la aceleración definida como función de esa magnitud. Su intención se desprende del resto del texto citado: »Pues son desiguales los días naturales, que en la medición del tiempo se tienen de ordinario por iguales. Los astrónomos corrigen esta desigualdad, para medir los movimientos celestes según un tiempo más verdadero. Es posible no que haya ningún movimiento uniforme por el cual el tiempo se mida exactamente; pues todos los movimientos pueden acelerarse o retardarse, pero el fluir [*fluxus*] del tiempo absoluto no puede variar« (Newton 1687, p. 7; tr. Rada, p. 129). Como no es posible comparar directamente la duración de dos lapsos de tiempo, sino sólo la de los diversos fenómenos que en esos lapsos ocurren, sólo podemos establecer la igualdad de esas duraciones si hemos postulado la uniformidad de algún proceso periódico sincronizado con ellas. Sólo razones de conveniencia pueden inducirnos a atribuir uniformidad a unos períodos y negársela a otros. No podemos invocar para este fin la ausencia o presencia de fuerzas que aceleren o retarden dichos procesos, ya que no disponemos de una medida absoluta y no convencional del tiempo transcurrido que nos permita discernir entre fuerzas reales y fuerzas aparentes, aceleraciones absolutas y aceleraciones relativas.

La determinación leibniziana del tiempo no es oscura como la de Newton; pero su misma claridad hace saltar a la vista su defecto. Define Leibniz frecuentemente el espacio como el orden de las cosas coexistentes. Del mismo modo, agrega, el tiempo es el orden de las cosas sucesivas. Llama la atención que esta determinación del espacio apele a una característica temporal de los entes, a saber, su coexistencia, su existencia simultánea. Pero aún más notable es que figure un predicado temporal en la propia definición del tiempo. Determinar al tiempo como el orden de las cosas sucesivas equivale a determinarlo como el orden de las cosas temporalmente ordenadas. Esto equivale a definir al espacio como el orden de las cosas mutuamente exteriores, de las cosas contiguas y distantes.

35 »Ist der Raum vor den Dingen?« (R. 4511, Ak 17:578).

36 Kant mismo lo reconoce en Ak 4:507-508 (cf. la nota del editor, Ak 4:644ss). Hermann Weyl (1928, p. 34) cita dos pasajes de Leibniz que parecen estar muy próximos a la posición kantiana en esta materia, uno de la carta a de Volder de 30/6/1704 (GP 2:268), otro del borrador de carta a Rémond de 7/1714 (GP 2:622). Leibniz defiende en ambos la idealidad del espacio, invocando como Kant su divisibilidad infinita; sin embargo, en el contexto de los pasajes citados por Weyl, Leibniz insiste en su tesis de que el espacio es una forma de orden de las cosas reales, cuyo carácter ideal o fenomenal no envuelve en modo alguno la idealidad de éstas. En todo caso, es inverosímil que Kant haya conocido estos textos, que no se publicaron hasta después de su muerte.

37 Ak 2:404, KrV, A 40/B 56s. En estos pasajes, Kant objeta a los leibnizianos que, al fundar la representación del espacio en una abstracción basada en los datos de los sentidos, convierten a la geometría en una ciencia empírica, sin certeza apodíctica.

38 El enfoque leibniziano conduce naturalmente a la concepción moderna de los espacios abstractos, sugerida en la continuación del pasaje citado: Lo que se llama espacio »no puede sino ser ideal, pues contiene un cierto orden en que el espíritu concibe la aplicación de las relaciones: así puede el espíritu figurarse un orden consistente en líneas genealógicas, cuyas magnitudes no consistirían más que en el número de las generaciones, en que cada persona tendría su lugar. Y si se agregara la ficción de las metempsicosis y se hiciera retornar las mismas almas humanas, las personas podrían cambiar de lugar en este sistema. Quien ha sido padre o abuelo podría convertirse en hijo o nieto, etc. y, sin embargo, estos *lugares*, *líneas* y *espacios* genealógicos, aunque expresarían verdades reales, no serían más que cosas ideales« (Leibniz, GP 7:401).

39 Especialmente en la filosofía de Henry More y Ralph Cudworth. Véase el capítulo sobre More en Koyré 1958, pp. 125-154. También Jammer 1954, pp. 39-46, 108-111.

40 Newton presenta su obra como los principios matemáticos de la filosofía, porque —dice— toda la dificultad de ésta consiste en investigar las fuerzas de la naturaleza estudiando los fenómenos de los movimientos, para luego, conociendo esas fuerzas, explicar por ellas los demás fenómenos (1687, Praef.). Distingue dos clases de fuerza: la fuerza insita de la materia, que es la capacidad de resistir en virtud de la cual todo cuerpo continúa en su estado de reposo o de movimiento uniforme y rectilíneo; y la fuerza impresa, o acción ejercida sobre un cuerpo para cambiar su estado de reposo o de movimiento uniforme y rectilíneo (1687, p. 2; Definiciones III y IV). La fuerza ínsita es »resistencia, en tanto que el cuerpo, para mantener su propio estado, se opone a la fuerza impresa; ímpetu en tanto que el mismo cuerpo, cediendo difícilmente a la fuerza del obstáculo resistente, intenta cambiar el estado de éste« (Ibid.; tr. Rada, p. 122).

41 Así lo reconoce Newton: «Como las partes del espacio no pueden verse, ni distinguirse unas de otras por medio de nuestros sentidos, en lugar de ellas, utilizamos medidas sensibles« (1687, p. 7; tr. Rada p. 129).

42 [Este es el Principio de Relatividad de Newton, expresado en el corolario V de sus leyes del movimiento: »Los movimientos entre sí de los cuerpos incluidos en un determinado espacio son los mismos, ya esté dicho espacio en reposo, ya se mueva recta y uniformemente sin movimiento circular« (Newton 1687, p. 19; tr. Rada, p. 144). — **Nota de 2004**].

43 [Retengo esta observación de 1967, aunque hoy diría que Newton podía prescindir de esa averiguación, pues —en virtud los corolarios V y VI de las leyes del movimiento— el efecto será el mismo si el suelo reposa en el espacio absoluto o si se mueve en él con velocidad o aceleración (prácticamente) uniformes. — **Nota de 2004**].

44 N. R. Hanson 1958, pp. 37-49, trae un estudio muy sugestivo de las dificultades con que tropezaron Galileo y Descartes en sus intentos de formular matemáticamente la ley de la caída libre, debido a que insistían en relacionar la velocidad final del cuerpo que cae con la distancia recorrida y no con el tiempo transcurrido. [Hoy disponemos de estudios más precisos sobre este tema, por ejemplo, Damerow *et al*. 1992. — **Nota de 2004**].

45 »Temporis momenta non sibi videntur succedere, quia hoc pacto aliud adhuc tempus ad momentorum successionem praemittendum esset« (Ak 2:410n; cf. KrV A 183/B 226).

7

Ya la primera obra de Kant, *Ideas sobre la verdadera manera de calcular las fuerzas vivas* (1746), contiene una referencia importante al problema del espacio. Kant se presenta allí como un partidario decidido de la concepción leibniziana, según la cual las cosas preceden al espacio y lo hacen posible. »Es fácil mostrar —escribe— que no habría espacio ni extensión, si las sustancias no tuvieran fuerzas para actuar fuera de sí. Pues sin esta fuerza no hay enlace, y sin éste no hay orden, y sin éste, finalmente, no hay espacio« (Ak 1:23).[46] Si el espacio, concebido a la manera de Leibniz como un sistema de posibles relaciones de orden, resulta de la acción de las fuerzas propias de las cosas espacialmente ordenadas, la estructura del espacio dependerá de la ley que regula esas fuerzas. Esta conclusión parece haber escapado al propio Leibniz, que se ofrecía para demostrar los axiomas que caracterizan la estructura del espacio, esto es, para derivarlos según las leyes de la lógica, del concepto mismo de espacio. La demostración bosquejada por Leibniz de que el espacio tiene tres dimensiones, basada en que es posible trazar por un punto hasta tres rectas perpendiculares entre sí (GP 6:322), es juzgada circular por Kant. Menciona éste sus esfuerzos inútiles por vincular la tridimensionalidad del espacio a las propiedades de los números naturales[47] y declara que, a juicio suyo, el espacio tiene tres dimensiones porque las fuerzas de las sustancias espaciales hacen sentir sus efectos en proporción inversa al cuadrado de la distancia entre la sustancia actuante y aquello sobre lo que actúa. Esta solución de Kant es tan circular como la criticada demostración de Leibniz, pues hace depender la estructura del espacio de la variación de una magnitud con la distancia, a pesar de que la noción misma de distancia supone que haya un espacio y sólo puede definirse en función de su estructura. Pero no nos interesa tanto la verdad de esta doctrina que Kant luego abandona, cuanto las concepciones que implica y pone en juego. Por un lado, es notable que invoque una de las ideas centrales de la física de Newton —duramente criticada por Leibniz en su tiempo— para apoyar en ella una concepción esencialmente leibniziana del espacio. Pero es muy

importante también que, ya en este primer escrito suyo, Kant rechace la idea, favorecida por Leibniz, de que las propiedades del espacio pueden fundarse en definiciones y las leyes de la lógica, lo que haría de los axiomas de la geometría lo que más tarde se llamarán proposiciones analíticas. Desde su primera obra, Kant los considera como proposiciones sintéticas, aunque en ella, notablemente, pretende darles un fundamento empírico.

> Porque todo lo que se halla entre las propiedades de una cosa debe poder derivarse de aquello que contiene en sí el fundamento completo de la cosa misma, también las propiedades de la extensión, entre ellas su dimension triple, se fundarán en las propiedades de la fuerza que las sustancias poseen con vista a las cosas con las que están vinculadas. […] En consecuencia, sostengo que las sustancias en el mundo existente del que somos parte poseen fuerzas esenciales tales que operando juntas difunden sus efectos en proporción inversa al cuadrado de las distancias; 2º que el todo que surge de esto tiene en virtud de esta ley tres dimensiones; 3º que esta ley es arbitraria, y Dios pudo elegir otra en vez de ella, por ejemplo la de la proporción inversa al cubo; y 4º que de una ley diferente habría resultado una extensión con otras propiedades y dimensiones.
>
> (Ak 1:24)

La última tesis formulada por Kant dice claramente que nuestro espacio físico, con tres dimensiones y las demás características estructurales cuyas consecuencias analiza la geometría de Euclides, no es el único tipo de espacio que se puede concebir. Es dable pensar otros con mayor número de dimensiones, o quizás también con el mismo, pero con diferencias en otras propiedades. Kant no comenta esta última alternativa, pero agrega una observación de muy amplio alcance: »Una ciencia de todos estos posibles tipos de espacio sería sin duda la geometría suprema que un entendimiento finito podría establecer« (Ak 1:24). Separada del supuesto de que la estructura del espacio puede determinarse sin apelar a otra verdad que los principios de identidad y no contradicción, la concepción leibniziana conduce sin esfuerzo a la concepción generalizada del espacio adoptada en la matemática moderna. No podía ser de otro modo, ya que define el espacio como un conjunto de posiciones determinadas por sus relaciones mutuas, y hace residir lo específico de sus propiedades en el carácter de estas relaciones, y no en lo relacionado por ellas, que se concibe en forma

abstracta, como posiciones neutras e indiferentes.[48] Imbuido de esta concepción, pero convencido además de que el espacio así definido admite muchas estructuras diferentes, Kant piensa por su parte que no cualesquiera entes concretos son compatibles con estas estructuras; si concebimos el espacio no ya como un sistema de relaciones entre posiciones homogéneas, sino entre objetos bien determinados que las ocupan, la estructura del mismo quedará prescrita por la naturaleza de estos objetos, y especialmente por las leyes que regulan su interacción, ya que su ordenación conjunta en un espacio dependerá de ello. La geometría general o »geometría suprema« podrá desarrollarse como una ciencia a priori, que deriva, según las leyes de la lógica, las consecuencias de los principios determinantes de las diversas estructuras espaciales concebibles. Pero la geometría del espacio físico es una ciencia empírica, un capítulo de la propia física, si la estructura del espacio en que están las cosas reales depende de la naturaleza de éstas.

El pasaje final del texto analizado da lugar también a otra observación. Kant admite que, aunque podemos idear espacios de cualquier número de dimensiones, »con la imaginación« no podemos figurarnos uno que tenga más de tres. ¿A qué se debe esta limitación? Según Kant esto es así »porque también nuestra alma recibe las impresiones de fuera según la ley de la proporción inversa del cuadrado de las distancias, y su naturaleza misma está hecha para no sólo padecer sino además actuar fuera de sí de esta manera« (Ak 1:24s). Aunque podemos concebir espacios con gran libertad, nuestra imaginación está atada, por nuestra propia naturaleza como entes mundanales, a no representarse otro espacio que el que efectivamente existe, el que las cosas de este mundo forman entre ellas. Dado que nuestra naturaleza nos condena a representarnos el espacio como nos lo representamos, cabe preguntar: ¿qué seguridad tenemos de que nos lo representamos como efectivamente es, de que la estructura que al espacio representado impone la naturaleza de nuestra mente concuerda con la estructura del espacio real, dependiente de la naturaleza de las cosas espaciales? Quien así pregunte, anticipando consideraciones propias del pensamiento maduro de Kant, no ha visto bien cuál es, según el pasaje comentado, la verdadera fuente de la limitación de nuestra representación imaginativa del espacio. Si la estructura del espacio real depende de la ley de interacción de las cosas espaciales, y la estructura del espacio percibido

depende de la ley según la cual actúan sobre nosotros las cosas que percibimos en ese espacio, la identidad estructural del espacio real y el espacio percibido queda asegurada si la ley de interacción de las cosas es la misma ley con que actúan sobre nosotros, y esto es obvio si nosotros mismos somos una cosa entre otras, y su acción sobre nosotros sólo un caso particular de la acción general de todas las cosas, unas sobre otras. Pero esta obvia y natural restricción de la representación perceptual del espacio, según la cual ella depende de las propiedades de lo percibido en la percepción, no bastaría para justificar la restricción de la representación imaginativa del espacio y así explicar nuestra incapacidad de imaginar un espacio distinto del espacio percibido. Según Kant, esta incapacidad procede más bien de que nuestra propia acción sobre las cosas se rige por la misma ley que la acción de ellas sobre nosotros, y no podemos imaginar un espacio cuya estructura no esté en consonancia con la ley a que deben conformarse nuestros proyectos de acción. Aunque desechemos estas especulaciones de Kant por demasiado fantásticas y vagas, debemos tomar nota de que ya en 1746, a los veintidós años de edad, buscaba establecer un lazo estrecho entre el aspecto práctico de la vida y la capacidad humana de imaginar el espacio. Esta preocupación parece olvidada en la *Crítica de la razón pura*, quizás por el hecho mismo de que en esta obra se analizan las funciones teóricas de la vida, con prescindencia que querría ser total de las funciones prácticas. Pero asoma de nuevo en el *Opus postumum*, donde Kant alude al papel que desempeñan los actos de palparse el cuerpo o mover las manos, en la formación de la representación del espacio (Ak 21:590, 21:594n).

El escrito de 1746 asocia directamente la concepción del espacio a un problema metafísico que actuará como catalizador en el desarrollo del pensamiento de Kant: el problema de la interacción entre los entes finitos, y en particular entre el alma y el cuerpo. Kant, como su maestro Knutzen, no acepta que esa interacción sea una pura apariencia, basada en un paralelismo o en una armonía preestablecida entre los entes que parecen influirse mutuamente. Pero a juicio del joven Kant, al concebir el espacio como consecuencia de la interacción real entre las cosas espaciales podremos darle una solución fácil a ese problema: la existencia manifiesta del espacio atestigua la interacción real entre las cosas espaciales. En particular, es seguro »que el alma tiene que poder actuar [*wirken*] hacia

afuera porque está en un lugar. Pues si analizamos el concepto de lo que llamamos lugar [*Ort*], se encuentra que indica las acciones [*Wirkungen*] recíprocas de las sustancias« (Ak 1:20s). No es más difícil entender cómo es posible que la materia »imprima ciertas representaciones e imágenes en el alma. Pues la materia, puesta en movimiento, actúa sobre todo lo que está espacialmente ligado a ella, por tanto también sobre el alma; es decir, altera el estado interno de ésta, en cuanto se refiere a lo externo. Ahora bien, el estado interno entero del alma no es otra cosa que el conjunto de todas sus representaciones y conceptos, y, en cuanto se refiere a lo externo, se llama *status repraesentativus universi*. Por tanto la materia, mediante la fuerza que tiene en el movimiento, altera el estado del alma, mediante el cual ésta se representa el mundo« (Ak 1:21).

46 Este pasaje sorprenderá a quien haya leído los textos pertinentes del *De mundi* y de la *Crítica*. Se dirá, invocando palabras del propio Kant, que si no hubiera espacio las sustancias no tendrían un »fuera de sí« donde actuar con su fuerza. Pero más vale prestar atención a la continuidad entre el planteamiento de 1746 y los de 1770 y 1781: en el pasaje citado la fuerza condiciona el enlace y el orden íntimamente asociados al espacio. En 1770, cuando Kant se haya convencido de que las cosas espaciales y sus fuerzas no condicionan al espacio, sino que, por el contrario, es éste quien las hace posibles, concebirá el espacio como aquello que ordena y enlaza lo espacial, una cierta ley de la mente, según la cual las cosas se yuxtaponen. Por último, en la *Crítica*, donde juzga necesario negar al espacio toda función activa —porque es una forma de la sensibilidad y la espontaneidad ordenadora y enlazante radica en el entendimiento— no concebirá ya al espacio como principio de orden, sino como aquello que hace posible que los objetos se enlacen y dispongan ordenadamente. Se ha invertido el planteamiento de 1746: el espacio posibilita (pero no determina) el orden y enlace que nos permiten hablar de que hay fuerzas y sustancias (conceptos ahora puramente relacionales).

47 Al parecer, Kant pensó por un momento que el espacio tiene sólo tres dimensiones porque el 1, el 2 y el 3 son números primos, pero el 4 no lo es.

48 [Esta descripción se aplica también sin variaciones a la concepción del espacio esbozada por Newton en el manuscrito *De gravitatione* mencionado en la p. 799 n. 9; véase Hall y Hall 1962, p. 103. — **Nota de 2004**].

8

En 1755, Kant publica la *Historia natural y teoría general del cielo*. El subtítulo de la obra da una idea más precisa de su intención; se trata de un »ensayo acerca de la constitución y el origen mecánico de la entera fábrica del mundo, según principios newtonianos«. Para comprender su significado y alcance, conviene recordar los antecedentes del problema que se propone resolver. La astronomía medieval, siguiendo precedentes griegos y árabes, entendía que la bóveda celeste y los siete astros errantes que la vista distingue de las estrellas son movidos por inteligencias separadas, al modo como nuestra alma mueve nuestro cuerpo. Las inteligencias de los astros errantes tenían un trabajo especialmente difícil, pues debían guiarlos una y otra vez, según reglas complejas, pero invariables, por la artificiosa trayectoria que atribuía a estos astros el sistema de Tolomeo. La doctrina de las inteligencias astrales tenía un inconfundible sabor politeísta y no es raro que se le opusiera esa misma escuela franciscana que tanto se afanó en el siglo XIV en concebir, contra Aristóteles, una filosofía verdaderamente cristiana. Juan Buridan afirma que Dios no necesita la colaboración de otras inteligencias para asegurar el movimiento regular de los cielos; le basta imprimir a los astros un ímpetu o impulso que, al no encontrar resistencia, los mueve sin cesar según una pauta predeterminada. Es difícil entender cómo un simple impulso mecánico, aunque proceda de la mano de Dios, puede llevar a los astros por los complicados ciclos y epiciclos que postula el sistema tolemaico. Todavía en el siglo XVI, la hipótesis de Copérnico, que en un respecto simplifica la situación —pues suprime el formidable movimiento diurno de la bóveda de las estrellas fijas reemplazándolo por la rotación de la Tierra— fue menos revolucionaria de lo que suele decirse, pues no elimina ni mitiga la complicación de los epiciclos. Sólo la obra de Kepler, a principios del siglo XVII, puso en evidencia la superioridad de la concepción heliocéntrica sobre el geocentrismo tradicional. El astrónomo alemán logró »salvar los fenómenos« mediante la hipótesis de que los planetas no trazan círculos, sino otra figura geométrica regular y conocida: la elipse. Su movimiento en esta trayectoria no es uniforme, pero obedece a

una ley simple: la recta que une cada planeta al Sol —situado en uno de los focos de la elipse— barre áreas iguales en tiempos iguales. Pero el máximo hallazgo de Kepler fue la relación cuantitativa simple entre el movimiento de cada planeta y su posición relativa al Sol. Los cuadrados de los períodos de traslación de los planetas son entre sí como los cubos de sus distancias medias al Sol. Esta concordancia en las determinaciones propias de los distintos planetas manifestaba que ellas obedecían a un plan unitario. La relación entre la distribución de los planetas en torno al Sol y la velocidad con que se mueve cada uno era demasiado simple para ser un fruto del azar, lo bastante compleja para requerir un espíritu matemático que la hubiera estatuido. La admirable regularidad en la disposición y el movimiento de los planetas atestiguaba la inteligencia suprema de su creador. Kepler y sus contemporáneos no piensan que el Dios cristiano anime directamente los movimientos planetarios. Conciben a Dios como un artífice, que fabricó y echó a andar este reloj asombroso, regulado por mecanismos que la ciencia aspira a conocer. Ya Kepler pensó que la variación de la velocidad de cada planeta en función de su distancia al Sol indicaba que el movimiento de aquéllos dependía de una fuerza ejercida desde éste. Newton determinará la ley a que obedece, y dará al problema una solución universal y simple. Las leyes de Kepler del movimiento planetario se deducen de la ley newtoniana de la gravitación universal, que a la vez da cuenta del misterio de la caída de los cuerpos pesados sobre la Tierra.[49] Si suponemos que toda partícula de materia tiene la propiedad de atraer a las otras según la conocida fórmula de Newton, cualquier grupo de cuerpos, que cumpla ciertas condiciones iniciales, se moverá como lo hacen los planetas. El arquitecto del universo, para construir su reloj cósmico, tuvo solamente que darse unas esferas materiales del tamaño apropiado, disponerlas a ciertas distancias e imprimirles ciertas velocidades.[50]

Tal es el estado del problema en tiempos de Kant. Su libro quiere mostrar que no es necesaria una intervención divina que fije condiciones iniciales precisas a los cuerpos que constituirán el sistema planetario. El origen de éste puede explicarse, como dice el subtítulo, »mecánicamente«, esto es, sin suponer la intervención de otros factores que los dados con la existencia misma de la materia. Partiendo de las condiciones iniciales más simples e indiferenciadas, la interacción de la materia conforme a sus leyes

generales daría lugar a la formación de sistemas planetarios.[51] Basta que Dios cree un caos obediente a las leyes de Newton, para que, lenta pero infaliblemente, se produzca el orden que asombra a los astrónomos. »Supongo a la materia del mundo entero dispersa por doquier y hago de ella un caos completo. Veo a la materia configurarse conforme a las leyes establecidas de la atracción y modificar su movimiento en virtud de la repulsión. Gozo viendo surgir, sin apoyo de invenciones arbitrarias, por la acción de leyes mecánicas previamente establecidas, un todo ordenado, tan parecido al sistema cósmico que tenemos a la vista, que no puedo menos que pensar que es el mismo« (Ak 1:225s).[52] Si el sistema solar es una consecuencia inevitable del caos, es absurdo citarlo como testimonio de la inteligencia divina. La hipótesis de Kant favorecería, según esto, a la impiedad. El interesante prólogo del libro combate enérgicamente esta interpretación. Su doctrina hace resplandecer tanto más la grandeza del Creador, que supo elegir las leyes simples y universales, cuya acción infaliblemente trueca el caos en orden. »Existe un Dios, justamente porque la naturaleza, aun en el caos, no puede proceder sino regular y ordenadamente. […] La materia de que están hechas las cosas está sujeta a ciertas leyes, librada a las cuales tiene que producir necesariamente hermosas conexiones« (Ak 1:228). Leibniz ya enseñaba que la perfección de Dios se manifiesta en que sabe obtener una máxima riqueza y variedad en los efectos, con una máxima economía en los medios. Los contemporáneos deben haber aceptado la argumentación de Kant, pues la publicación de este libro no parece haberle perjudicado en su carrera académica. No obstante, medio siglo después, cuando Napoleón preguntó a Laplace, autor de una teoría cosmogónica similar a la de Kant, qué papel jugaba Dios en su sistema, Laplace le respondió: *Sire, j'ai pu me passer de cette hypothèse* (»Majestad, pude prescindir de esa hipótesis«). De hecho, la obra de Kant significó el fin del milenario contubernio de la astronomía y la teología.

En la *Historia natural* no se trata especialmente de la naturaleza del espacio. Pero hay por lo menos un pasaje que induciría a pensar que Kant, en esta aplicación de la mecánica de Newton, ha adoptado también la concepción newtoniana del espacio. Kant llama allí al espacio vacío, »esa infinita extensión de la presencia divina«.[53] Esta expresión no sólo parece

implicar que el espacio vacío tiene una realidad propia, independiente de las cosas que lo llenan, sino además está asociada históricamente a los temas y representaciones propias de la doctrina de Newton. En el escolio general de los *Principios*, Newton dice que »Dios no es la eternidad y la infinitud, sino eterno e infinito; no es la duración ni el espacio, sino perdura y está presente. Perdura siempre y está presente en todas partes, y al existir siempre y en todas partes, constituye la duración y el espacio« (1726, p. 528). Y en la cuestión Nº 28 de la *Óptica*, compara el espacio infinito con una suerte de »sensorio« de Dios, en que Él »ve las cosas mismas íntimamente, y las percibe de punta a cabo, y las comprende enteramente por su presencia inmediata a Él« (1717, p. 345). No creo, sin embargo, que Kant haya abandonado ni siquiera transitoriamente en este libro la concepción que sustenta antes y después, según la cual las cosas materiales con su interacción constituyen el espacio. Kant se preciaba de no seguir caminos trillados y estar siempre dispuesto a dar »vuelcos« intelectuales (Ak 1:10).[54] Pero, en este caso, además de inexplicable, el vuelco habría precedido inmediatamente a un revuelco, no menos brusco: en el mismo año en que publica la *Historia natural*, escribe, en la *Nueva dilucidación*, que »el lugar, la posición y el espacio son relaciones de las sustancias, por las cuales éstas se conectan con determinaciones recíprocas con otras realmente distintas de ellas« (Ak 1:414), y que »la noción de espacio se resuelve en las acciones entrelazadas de las sustancias [*spatii notio implicatis substantiarum actionibus absolvitur*]« (Ak 1:415); y al año siguiente publicará la *Monadología física*, su exposición más completa de este punto de vista.

Conviene atender al contexto en que figura el pasaje en cuestión. Es en un capítulo titulado »De la creación en toda la extensión de su infinitud, espacial y temporal«, donde Kant extiende al universo entero la teoría propuesta por él para explicar mecánicamente el origen del sistema planetario. Dios habría creado una cantidad infinita de materia, distribuida más o menos homogéneamente en un espacio infinito, y dotada de las tendencias que paulatinamente harán que se formen en su seno infinitos sistemas planetarios —y sistemas de sistemas— articulados y diferenciados como el nuestro. Kant nos invita a contemplar

> el espacio infinito de la presencia divina, en el cual se halla, sepultada en una noche quieta, la provisión para toda suerte de formaciones naturales, llena de materia que servirá de ingrediente para los mundos que han de engendrarse en el futuro, y de impulsos para ponerla en movimiento, que con una ligera agitación inician los movimientos que un día animarán la inconmensurable vastedad de estos espacios yermos. […] La creación no es la obra de un instante. Después que ha empezado con la producción de una infinidad de sustancias y materia, se mantiene activa con fecundidad creciente a través de toda la eternidad. Transcurrirán millones y cordilleras de millones de siglos, en el curso de los cuales nuevos mundos y órdenes cósmicos, a distancias lejanas del centro de la naturaleza, se organizarán y alcanzarán la perfección, unos tras otros […]. La infinitud del tiempo futuro, que hace inagotable la eternidad, animará cabalmente todos los espacios de la presencia de Dios y los llevará poco a poco a la regularidad apropiada a la excelencia de su plan; y si en una osada representación pudiéramos abarcar la eternidad entera en un concepto, por decirlo así, podríamos ver también todo el espacio infinito lleno de órdenes cósmicos y la creación terminada.
>
> (Ak 1:313-314)

Pero, como en cualquier momento del tiempo el pasado es finito y el futuro inagotable, la esfera de la naturaleza organizada es cada vez »sólo una parte infinitamente pequeña de ese todo, que contiene en sí las semillas de los mundos futuros, y aspira a desarrollarse, en períodos más largos o más breves, desde el rudo estado de caos«. Por esto, escribe Kant, »la creación no se completa nunca. Ha empezado una vez, pero no cesará jamás. Está siempre ocupada en sacar a luz más escenas de la naturaleza, cosas nuevas y mundos nuevos. La obra que lleva a cabo guarda proporción con el tiempo que invierte en ella. Necesita nada menos que una eternidad para animar la amplitud ilimitada de los espacios infinitos con mundos sin número y sin término« (Ak 1:314).

Esta página grandilocuente da una idea de la potencia de la fantasía especulativa que Kant sujetará más tarde al freno de la crítica. La concepción expuesta en ella no presupone, en modo alguno, un cambio en la doctrina del espacio. Dios puede haber creado simultáneamente la

materia y el espacio, o creado el espacio en virtud de que crea la materia, con características relaciones de interacción entre sus fuerzas. En este capítulo Kant habla ordinariamente del »espacio de la materia ruda no organizada«, el »espacio infinito de la materia básica elemental difundida«, el »espacio del caos« (Ak $1:321_{18}$, $1:312_{5}$, $1:315_{11}$; $1:316_{15}$). Y muy poco después de la frase descriptiva del espacio vacío que cité en la p. 137, dice expresamente que la coexistencia de las partes de la materia *hace el espacio*. »La atracción es, sin duda, una propiedad tan difundida de la materia como la coexistencia, la cual constituye el espacio [*welche den Raum macht*] al enlazar las sustancias mediante dependencias recíprocas, o, para hablar con más propiedad, la atracción es justamente esta relación universal, que une en un espacio las partes de la naturaleza« (Ak 1:308).

Hay un sentido en que es legítimo, dentro de una concepción estrictamente leibniziana, hablar del »espacio vacío de la presencia divina«. Vimos que para Leibniz el espacio puro es el sistema abstracto de las posibles relaciones de coexistencia de un conjunto de entes. Pero Leibniz, al parecer, entiende que sólo se puede concebir un espacio único, cuya estructura estaría determinada por la idea general de coexistencia entre entes finitos. En tal caso, la idea de espacio puede pensarse sin hacer referencia a la naturaleza específica de los entes que lo llenen, y aunque sólo la existencia de estos entes puede conferir realidad al espacio así pensado, cabe admitir que la mera idea de espacio —irreal, pero bien determinada— precede en la mente divina a la decisión de crear tales o cuales cosas en él. Leibniz incluso sugiere que la idea del espacio puro (o vacío) regula esta decisión de Dios, en cuanto Dios no va a crear un menor número de entes de los que tendrían cabida en el espacio, o, lo que es lo mismo, un número de entes inferior al máximo que puede coexistir.[55] En cambio, según la concepción del espacio que Kant esboza en 1746 y luego desarrolla en la *Monadología física* (1756), la naturaleza de las cosas espaciales determina la estructura del espacio; de modo que, si no especificamos dicha naturaleza, cabe sólo hablar de espacios, en plural. Aún así, no carece de sentido la idea de un determinado espacio puro o vacío; la mente que concibe todos los espacios posibles puede fijar su atención en uno de ellos, ya sea arbitrariamente, ya sea en consideración al tipo de cosas cuya existencia le conferiría realidad. Pero dentro de esta concepción del

joven Kant —que sigue a Leibniz, pero no a la letra— la »presencia divina« se extendería, *idealmente*, a todos los espacios posibles y no a uno en particular; *realmente*, en cambio, a uno solo, pero no en su calidad de espacio vacío abstracto, sino en cuanto existe lleno de las cosas efectivamente creadas, cuya interacción lo constituye. Creo haber documentado suficientemente que Kant sustenta esta concepción del espacio también en la *Historia natural*; la discusión precedente habrá ayudado a precisar el alcance que es lícito atribuir a su frase sobre »el espacio vacío«.

49 En un pasaje del *Diálogo sobre los dos más grandes sistemas del mundo*, Galileo asocia los fenómenos de la caída libre y del movimiento de los planetas. Dice su portavoz Salviati: »Lo que hace que la Tierra se mueva es una cosa semejante a la que mueve a Marte y Júpiter […]. Y si [el autor de quien se habla] me informa qué es lo que mueve a uno de estos cuerpos, me comprometo a decirle qué hace moverse a la Tierra. Más aún, se lo diré si me enseña qué mueve hacia abajo las partes de la Tierra« (Galilei, EN 7:259). ¿Busca con ello sugerir que la causa es la misma en ambos casos, o sólo dar expresión a la opinión positivista de que es ocioso preguntar por las causas?

50 Ello no obstante, según Newton, el sistema planetario mantenido por la gravitación universal es inestable y Dios tiene que rectificar de cuando en cuando el movimiento de los planetas para conservarlo.

51 »Supongo que todas las materias de que constan las esferas —los planetas y cometas— pertenecientes a nuestro sistema solar, en el principio de todas las cosas, resueltas en su materia básica elemental, llenaban todo el espacio cósmico en que ahora circulan esos cuerpos formados. Este estado de la naturaleza, también si uno lo considera en sí y por sí, sin relación con un sistema, parece ser sólo *el más simple que puede seguir a la nada*« (Ak 1:263; énfasis mío).

52 El programa de construcción mecánica hipotética de la génesis del universo, que Kant se propone desarrollar aquí, había sido bosquejado ya por Descartes en la Quinta Parte del *Discurso del Método* (Descartes, AT 6:42-45). Una hipótesis sobre el origen del sistema solar parecida a la de Kant y basada también en los *Principios* de Newton, fue publicada en 1750 por el Wright of Durham (véase Ak 1:231; Paneth 1955/56). Johann Heinrich Lambert publicó en 1761 una hipótesis parecida, que según él había ya concebido en 1749 (véase su carta a Kant del 13/11/1765, Ak 10:53).

53 »…den leeren Raum, diesen unendlichen Umfang der göttlichen Gegenwart« (Ak 1:306$_{33}$); En Ak 1:312$_{36}$ y 1:313$_{27}$, Kant se refiere al »espacio infinito de la presencia divina«.

54 Sobre sus »vuelcos« (*Umkippungen*), cf. la carta de Kant a Lambert del 31/12/1765 (Ak 10:55)

55 »Posito semel, ens praevalere non-enti, seu rationem esse cur aliquid potius extiterit quam nihil, sive a possibilitate transeundum esse ad actum, *hinc*, etsi nihil ultra determinetur, *consequens est*, *existere quantum plurimum potest pro temporis locique* (seu ordinis possibilis existendi) *capacitate*, prorsus quemadmodum ita componuntur tessellae ut in proposita area quam plurimae capiantur« (Leibniz, GP 7:304; énfasis mío).

9

La *Monadología física*, disertación latina presentada a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Königsberg en 1756, ofrece una muestra del empleo que puede hacerse, en la ciencia de la naturaleza (*philosophia naturalis*), de »la metafísica unida a la geometría«. Tal empleo es indispensable para que la ciencia matemático-experimental de la naturaleza sea algo más que una mera descripción de las regularidades observables en los fenómenos de la naturaleza, y alcance un conocimiento del origen y la causa de esas regularidades.[56] »Aquí la sola metafísica presta ayuda y enciende la luz« (Ak 1:475). Sin embargo, su aplicación en la ciencia natural resulta problemática, pues esta ciencia está unida inextricablemente con la geometría, que le ha hecho posibles sus grandes triunfos, y metafísicos y geómetras —leibnizianos y newtonianos— viven en la discordia, al punto de que parece más difícil lograr que la filosofía trascendental coopere con la geometría, que uncir a un mismo coche un grifo y un caballo. La metafísica niega que el espacio sea divisible hasta el infinito; la geometría lo afirma con su certeza habitual. La metafísica rechaza la existencia del vacío; la geometría sostiene que es necesario para la libre movilidad de los cuerpos. La geometría declara que la atracción o gravitación universal de los cuerpos difícilmente podrá explicarse por causas mecánicas, pues procede más bien de fuerzas ínsitas en los cuerpos mismos, que actúan en reposo y a distancia; la metafísica ve en esta concepción un vano juego de la fantasía.[57] Kant se ha propuesto terminar este conflicto, y en este breve escrito que es un primer aporte a su solución, muestra cómo es posible superar la animadversión de la metafísica contra la divisibilidad infinita del espacio, si esta disciplina se allana a aceptar la existencia de fuerzas que actúan a distancia; cómo, por otra parte, la física puede prescindir de la hipótesis de que existe un espacio absolutamente vacío.[58] Esta solución kantiana se apoya en la concepción del espacio bosquejada en el escrito de 1746 sobre las fuerzas vivas, que, respetando la idea leibniziana básica según la cual el espacio es un sistema de relaciones, ontológicamente dependiente de las cosas, la modifica, no obstante, en un

aspecto esencial. La »advertencia preliminar« de la *Monadología física* sugiere claramente en qué consiste esa modificación; pregunta cómo están constituidos los cuerpos por las partes de que constan, ¿llenan el espacio por la sola copresencia de sus partes primitivas o por el mutuo conflicto de sus fuerzas? La primera alternativa corresponde a la definición leibniziana del espacio como »el orden de los coexistentes«; la segunda a una versión más elaborada de la doctrina kantiana de 1746. En la *Monadología física*, Kant demuestra la divisibilidad infinita del espacio apoyándose expresamente en varios de los postulados de Euclides.[59] Kant subraya en cada paso de la demostración que las construcciones pedidas son también físicamente posibles, porque quiere imponer su demostración también a quienes distinguen entre el espacio geométrico y el espacio natural.[60] Esta posibilidad física de las construcciones que la demostración requiere no la establece Kant empíricamente, ni siquiera mediante experimentos ideales, limitándose a aseverar que nadie discutirá que tal o cual construcción se puede hacer »no sólo en sentido geométrico, sino también físico« (Ak 1:478). La seguridad con que Kant afirma la validez de los postulados de Euclides también para el espacio físico, en una argumentación dirigida contra autores que distinguen el espacio físico del geométrico, indica que ni aun estos autores soñaban con afirmar una diferencia de estructura entre uno y otro espacio, y que talvez ni siquiera tenían una noción muy clara de lo que implicaba concretamente el distingo que defendían. La demostración de Kant es simple (fig. 3). Tomemos una recta l, que podemos prolongar indefinidamente.[61]

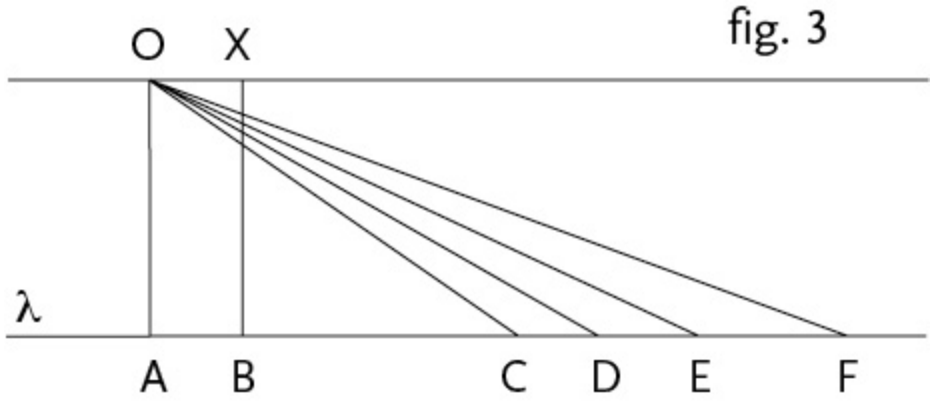

fig. 3

Marquemos en ella puntos sucesivos A, B, C,… hasta el infinito.[62] Sobre el punto A levantamos la perpendicular AO. Sobre el punto siguiente B, levantamos una recta BX »igual a la anterior y puesta de igual modo«, es decir, perpendicular también.[63] Trazamos las rectas OC, OD, OE,… indefinidamente. »Nadie pondrá en duda que entre dos puntos cualesquiera, o, si queréis, entre dos mónadas dadas, puede trazarse una línea física« (Ak 1:478).[64] Estas rectas cortarán BX entre B y X, ya que, como observa Kant, ninguna recta que partiendo de O corte a l más allá de B puede pasar por X, ya que AO = BX, y por lo tanto, por mucho que prolonguemos la recta OX, distará de l siempre lo mismo.[65] Según va creciendo la distancia AC, AD, AE,… la recta correspondiente OC, OD, OE,… corta a BX en un punto cada vez más próximo a X.[66] La distancia entre X y este punto de intersección se reducirá indefinidamente, sin anularse jamás, a medida que crezca ilimitadamente la magnitud del segmento AF determinado sobre la recta l. El trazo BX, en la vecindad de X, puede subdividirse indefinidamente. Como X es un punto cualquiera, BX un trazo cualquiera, se ha probado la infinita divisibilidad del espacio. La prueba es rigurosa; irrebatible, por lo tanto, si admitimos sus supuestos. Kant no la reproducirá de nuevo en sus escritos, pero sostendrá invariablemente la conclusion que de ella se desprende. Pero, aunque el espacio sea infinitamente divisible, la metafísica no puede aceptar que también lo sean los cuerpos. En efecto, »un compuesto divisible hasta el infinito no consta de partes primitivas, esto es, simples« (Prop. IV, Ak 1:479). Pues llamamos simples a las partes que no se componen de otras partes. Pero en un compuesto divisible al infinito no podemos señalar parte alguna que cumpla esta condición. Llegamos a cada parte dividiendo el todo, pero todas las partes a que llegamos son divisibles a su vez. Por otro lado, un cuerpo consta necesariamente de partes indivisibles, pues consta de partes que, separadas las unas de las otras, poseen una existencia perdurable. Para partes así, la composición —en virtud de la cual constituyen un cuerpo— no es más que una relación, o sea, una determinación contingente, que puede suprimirse sin menoscabo de su existencia. Por tanto, se puede eliminar toda composición del cuerpo, y subsistirán, sin embargo, todas las partes que antes lo componían. Eliminada toda composición, las partes que restan carecen absolutamente de ella y son, por tanto, partes simples. Son estos constituyentes simples de

los cuerpos a los que Kant llama *mónadas*, esto es, *unidades*. En una nota insiste en que el término designa aquí únicamente a los componentes elementales de la materia (Ak 1:477n), sin que pretenda asimilarlos —como Leibniz— a las sustancias simples espirituales. Puesto que ninguno es divisible al infinito, cada cuerpo consta de un número finito de mónadas.

¿Cómo se puede entender que el espacio sea infinitamente divisible y no los cuerpos que lo llenan? Este es el problema que llevó a los autores criticados por Kant a negar la divisibilidad del espacio y que conducirá más tarde al mismo Kant a afirmar la idealidad de los cuerpos. Pero en este escrito juvenil se siente capaz de resolverlo sin sacrificar ninguno de los dos cuernos del dilema, ni la divisibilidad infinita del espacio demostrada por la geometría, ni la existencia de partes simples de los cuerpos exigida por la metafísica. »Ningún aserto se opone tanto al desposorio de la geometría con la metafísica, como la opinión preconcebida y no suficientemente examinada, según la cual la divisibilidad del espacio que ocupa un elemento manifiesta la división del elemento mismo en partes sustanciales« (Ak 1:480). Según Kant, esta opinión no tiene fundamento, pero sólo puede superarse si admitimos que »Cualquier elemento simple de un cuerpo o mónada no sólo está en el espacio, sino que llena un espacio, sin perjuicio de su simplicidad« (Prop. V, ibid.). Luego muestra que esto sólo es posible si cada mónada está provista de fuerzas cuya acción conjunta constituye el espacio. Pero su tesis no tendría defensa si el espacio tuviese una realidad sustancial y no fuese sólo un sistema de relaciones. Kant razona así: puesto que cada cuerpo consta de un número finito de partes simples y el espacio que llena admite una división infinita, cada uno de estos elementos ocupará una parte divisible del espacio, o sea, llenará un espacio dado. La divisibilidad del espacio no se opone a la simplicidad de la mónada que lo llena, pues dividir un espacio no es separar partes que tengan, separadas, una existencia propia y autosuficiente, y no supone, por lo tanto, la existencia de una pluralidad de partes sustanciales. »Ya que, en verdad, el espacio no es una sustancia, sino cierto fenómeno de la relación externa de las sustancias, puede dividirse una relación doble de una misma sustancia sin perjuicio de la simplicidad o unidad de la sustancia. Lo que se halla a cada lado de la línea divisoria no es algo que se pueda separar de la sustancia, de modo que segregado de ella también conserve la existencia (como se requiere para la división real, que suprime la simplicidad), sino

que es una acción —o sea, una relación— de una y la misma sustancia, ejercida a uno y otro lado, en la cual puede advertirse alguna multiplicidad, sin que ello implique desmenuzar en partes la sustancia misma« (Ak 1:480). El espacio se constituye por esta acción de unas sustancias sobre otras, por esta interacción de las sustancias. El espacio que llena la sustancia simple no resulta sin más de la mera existencia de ésta; su fundamento hay que buscarlo en sus relaciones con las otras, lo que Kant llama sus relaciones externas. El espacio que ocupa la mónada no está determinado por una supuesta pluralidad de sus partes sustanciales, sino por su esfera de actividad. »Como el espacio se resuelve en puras relaciones externas, todo lo que es interno a la sustancia, esto es, la sustancia misma, sujeto de estas determinaciones externas, propiamente no está determinado por el espacio« (Ak 1:481).[67]

Kant procede, en seguida, a definir la naturaleza de estas fuerzas propias de todas las mónadas, y cuya interacción constituye el espacio. Tiene que tratarse de una fuerza atractiva y otra repulsiva, pues una atractiva sola fundiría a las mónadas en una unidad inextensa, una repulsiva sola acabaría destruyendo todo nexo entre ellas.[68] Es preciso además que la fuerza repulsiva decrezca con la distancia más rápidamente que la fuerza atractiva. En torno a cada mónada habría una esfera en cuya superficie ambas fuerzas se equiparan; esa superficie limitaría el espacio que cada mónada »llena«,[69] la esfera de su impenetrabilidad. Kant pretende calcular a priori la ley según la cual cada una de estas fuerzas varía con la distancia. Sus »demostraciones« sólo consiguen hacer más claras las dificultades de esta doctrina que pretende derivar la existencia del espacio y su estructura de la interacción entre las fuerzas propias de las cosas espaciales. Aún admitiendo que '*fuerza*' significa *causa de cambio*, en general, y no específicamente causa de *cambio de velocidad* (en cuyo caso, la idea misma de fuerza presupondría la idea de espacio), ¿no es obvio que las nociones de fuerza atractiva y repulsiva envuelven una referencia a la distancia entre el ente que las ejerce y aquél sobre el cual actúan? ¿O diremos que Kant califica así estas fuerzas en vista del efecto manifiesto que producen en el espacio constituido por ellas, sin el ánimo de esclarecer cómo operan la constitución misma del espacio? Pero si es así, lo mismo habría valido postular una fuerza única espacio-constituyente, que se presente como

atractiva y repulsiva sólo cuando se la determina a partir del mismo espacio que ella constituye; esta fuerza única nos permitiría entender el origen del espacio como sistema de relaciones entre las cosas espaciales con la misma claridad y precisión con que la *virtus dormitiva* del opio explica la acción estupefaciente de esta droga. Las fuerzas atractiva y repulsiva de Kant no lo hacen mejor, pues las especificamos sólo por el cambio que producen en las distancias espaciales —una fuerza es repulsiva si las aumenta, atractiva si las disminuye— y no en cuanto son fuentes del espacio mismo. Y en la derivación de la ley que las rige, Kant apela sin disimulo a la estructura conocida del espacio. La fuerza repulsiva debe ser inversamente proporcional al volumen en que actúa, ya que una fuerza que se difunde desde el punto central de este volumen no puede actuar en sus confines sin llenar cabalmente todo el lugar comprendido entre ellos; la fuerza será, pues, tanto más débil cuanto mayor sea el espacio en que se distribuye. Por otra parte, la fuerza atractiva actúa en la dirección opuesta; su punto de partida será la superficie esférica en que la atracción a una distancia dada hace sentir sus efectos; la intensidad de la atracción dependerá de la cantidad de puntos de esa superficie, desde los cuales puedan trazarse líneas de fuerza hacia el centro; será, pues, tanto más débil cuanto mayor sea la superficie en que se distribuye. De estos razonamientos —el primero de los cuales es de por sí bastante oscuro y controvertible— Kant concluye que la fuerza repulsiva, inversamente proporcional al volumen de la esfera en que actúa, varía como el cubo de la distancia desde el centro al punto en que se ejerce; la fuerza atractiva, en cambio, inversamente proporcional a la superficie de la esfera, varía como el cuadrado de esa distancia. Al parecer, Kant ya no busca como en 1746 derivar la estructura del espacio de las leyes que regulan la acción de las fuerzas de la materia, pues pretende establecer estas fuerzas invocando teoremas de la geometría. El procedimiento de Kant puede talvez justificarse diciendo que, aunque las leyes de la dinámica son el *principium essendi* de la estructura del espacio, los teoremas de la geometría son el *principium cognoscendi* de las leyes de la dinámica; éstas serían entonces »lo primero según la naturaleza«, aquéllos, »lo primero respecto a nosotros«, conforme al conocido distingo aristotélico. Conviene, en todo caso, recordar que una argumentación muy parecida para establecer las leyes que regulan las fuerzas atractiva y repulsiva de la materia aparece en *Los principios metafísicos de la ciencia*

natural (1786), pero allí no puede sorprendernos que Kant haga descansar la dinámica en la geometría, pues, cuando publica ese libro, ya ha venido sosteniendo desde hace años que el espacio es la condición de la posibilidad de las cosas espaciales (Ak 4:518-521).

56 Kant alude aquí a quienes en su tiempo defienden una concepción positivista de la física y, para evitar los desvíos casi inevitables en el progreso »de los mortales, con paso firme« por la »línea recta de la verdad«, se niegan a admitir otros conocimientos que los respaldados por el testimonio inmediato de la experiencia. »Por este camino podemos exponer con seguridad las leyes de la naturaleza, pero no el origen y las causas de esas leyes. Quienes persiguen solamente los fenómenos de la naturaleza distan tanto de comprender íntimamente las causas primeras y están tan lejos de alcanzar la ciencia de la naturaleza misma de los cuerpos, como quienes, subiendo cada vez más alto hacia la cima de una montaña, se persuaden de que cogerán el cielo con la mano« (Ak 1:475).

57 Tonelli (1959, pp. 177-185) resume admirablemente los antecedentes de esta polémica. Según la tabla en que recoge sus resultados (p. 185), la infinita divisibilidad de la materia era defendida por cartesianos y newtonianos, y atacada por los metafísicos alemanes, wolffianos y antiwolffianos; el vacío y la atracción a distancia, en cambio, eran defendidos sólo por los newtonianos ingleses y holandeses, y atacados por los cartesianos y los metafísicos alemanes.

58 En la *Historia natural*, Kant declara que se abstendrá de investigar la cuestión de si existe un espacio absolutamente vacío. Para los propósitos de esa obra le basta suponer que hay un espacio prácticamente vacío, es decir, lleno de una materia tan sutil, que no afecte el movimiento de los cuerpos que allí se estudian (Ak 1:262n). En la *Monadología física*, defiende abiertamente la inexistencia del vacío; explica la posibilidad del movimiento, aunque el espacio esté lleno, atribuyendo elasticidad a la materia; las diferencias de densidad entre los cuerpos se aclararían con la suposición —enteramente razonable— de que no todas las sustancias materiales tienen la misma inercia por unidad de volumen (*Monadología*, Props. XIII, XI, XII; Ak 1:485-487).

59 [En 1967 mencioné que Tonelli (1959, p. 187) había advertido que la demostración de Kant es una variante de una muy difundida que, acompañada de una figura muy similar a la suya, aparece en obras de Rohault (1671), Duhamel (1681), Keill (1705), Muys (1711), Desaguliers (1745) y otros. Sobre este punto recomiendo ahora el excelente capítulo de Sarmiento (2004), pp. 79-93; la nota 70, en las pp. 80-81, contiene extensas citas de Keill. — **Nota de 2004**].

60 Tonelli (1959, p. 182) cita numerosos autores de la época que adoptaban esta posición, el más notable de los cuales es Crusius (1753, §§116-119). Según Tonelli, Daniel Sennert (1676; pero ya en la 3ª ed. de 1633), distinguía entre el continuo matemático y el continuo físico. Du Châtelet (1740, pp. 182-183) atribuye a los griegos la confusión entre *l'étendue geométrique* y *l'étendue physique*; dicha confusión habría engendrado »ces arguments si faux, et si spécieux contre la possibilité du mouvement« que la tradición atribuye a Zenón de Elea (debo esta referencia a Tonelli 1959, p. 213, n. 70).

61 El Postulado 2 de Euclides prescribe que siempre es posible »prolongar una línea recta finita, continuamente, en línea recta«. Vimos en la p. 104 que en el aristotélico »lugar del mundo« no cabe prolongar una recta así, indefinidamente. Kant no duda un instante de que ello es posible en el espacio natural en que vivimos. Según Heath (1926, 1:196), Euclides sobreentiende en el Postulado 2 que la recta finita sólo se puede prolongar de una sola manera, de modo que dos rectas son idénticas si tienen un segmento común.

62 La distancia entre estos puntos es indiferente, pero es necesario que para toda magnitud *m*, por grande que sea, haya en la sucesión un punto R_m tal que $AR_m > m$. Debemos entender que Kant se refiere a esto cuando habla de »puncta quaelibet, *g*, *h*, *i*, *k*, et sic in indefinitum« (Ak 1:478).

63 Cf. Euclides, Postulado 4: Todos los ángulos rectos son iguales entre sí. Kant no dice que el ángulo ABX sea recto como BAX, pero naturalmente lo supone.

64 Cf. Euclides, Postulado 1: »Trazar una recta de cualquier punto a cualquier punto«. Según Heath (1926, 1:196), Euclides afirma implícitamente que entre dos puntos se puede trazar solamente *una* recta. Kant utiliza este supuesto en su demostración.

65 Los teoremas que Kant invoca aquí dependen en ultimo término del Postulado 5, citado en la p. 799 n. 12, o de un axioma equivalente a él). La dependencia resalta más si variamos ligeramente la construcción de Kant: levantamos las perpendiculares a l en A y en B, en la primera determinamos O y trazamos una perpendicular a AO que determina el punto X. Construimos luego OC, OD, etc., como antes. Del Postulado 5 se sigue directamente que la prolongación de OX no cortará a l en ningún punto y que todas las rectas que unen O con puntos de l situados más allá de B cortarán BX entre B y X, pues según el Postulado 5 cualquiera de estas rectas ON tiene que formar un ∠AON menor que un recto, o sea, menor que el ∠AOX.

66 Llamemos respectivamente *c*, *d*, *e*,… a estos puntos de intersección de BX con OC, OD. OE,… Entonces, para cada magnitud $\varepsilon > 0$ habrá una magnitud M tal que si el segmento AR de l es mayor que M, el segmento X*r* de BX, será menor que ε. Como X es un punto cualquiera del espacio, es

posible construir en torno a cualquier punto del espacio trazos menores que cualquier magnitud dada, que luego pueden tomarse como radios de una esfera que tenga ese punto como centro (Euclides, Postulado 3). Ello implica que el espacio es infinitamente divisible.

67 Luego agrega Kant: »Fuera de la presencia externa, esto es, de las determinaciones relativas de la sustancia, hay otras internas que, si no existieran, aquéllas no tendrían un sujeto en el cual inherir. Pero las internas no están en el espacio, justamente porque son internas« (Ak 1:481).

68 Kant postula además que cada cuerpo posee una *vis inertiae*, igual a la suma de las inercias de sus componentes. Sin *vis inertiae* un cuerpo en movimiento sería detenido por el obstáculo más insignificante. El impulso que un cuerpo es capaz de imprimir a otro cuando choca con él es el producto de la inercia y la velocidad. La inercia es pues una cantidad que puede ser mayor o menor. No es necesario que todas las mónadas tengan la misma inercia. La densidad de un cuerpo depende de la relación entre inercia y volumen. Si las distintas mónadas pueden tener inercias diferentes, aunque su volumen sea el mismo, no es necesario postular la existencia del espacio vacío para explicar las diferencias de densidad entre los cuerpos.

69 En rigor, cada mónada ocupa el espacio entero, en cuanto su acción se extiende a todo. Por otra parte, la esfera limitada que ocupa en forma *exclusiva* —en cuanto el centro de otra mónada no puede penetrar en ella— es infinitamente compresible.

10

Los escritos siguientes de Kant no aportan nuevas luces al esclarecimiento del tema del espacio y no es preciso detenerse a analizarlos. En el *Nuevo concepto del movimiento y el reposo* (1758) declara absurda la idea de un movimiento o reposo absolutos. Este rechazo, directamente opuesto a la ortodoxia newtoniana, no implica que el espacio mismo se conciba como un sistema de relaciones fundado en las cosas que lo llenan. Aunque el espacio preceda a las cosas espaciales y las condicione, la homogeneidad de sus partes no permite determinar si un cuerpo se mueve o reposa relativamente a ellas; un cuerpo sólo puede decirse en movimiento relativamente a otro cuerpo diferenciado como él. »Empiezo a comprender que me falta algo en la expresión del movimiento y el reposo. No debo emplearla nunca en sentido absoluto, sino siempre relativo. Nunca debo decir que un cuerpo reposa, sin agregar respecto a qué cosas reposa, y nunca declarar que se mueve, sin nombrar a la vez los objetos respecto a los cuales cambia su relación. Aunque quiera imaginarme como receptáculo de los cuerpos un espacio matemático vacío de toda criatura, esto no me serviría de nada. ¿Pues cómo distinguiré las partes del mismo y los distintos lugares, que no están ocupados por nada corpóreo?« (Ak 2:17).

La memoria *Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y la moral*, presentada a la Academia Prusiana a fines de 1762, propone como »ejemplo del único método seguro de la metafísica« la solución que había dado en la *Monadología física* al conflicto entre la divisibilidad infinita del espacio y la descomposición de los cuerpos en partes simples (Ak 2:286s). Pero en el *Ensayo para introducir el concepto de magnitudes negativas en la filosofía* (1763) comenta el deslucido papel que juega la metafísica en su conflicto con la geometría. Con todo, sus palabras no suponen que haya abandonado la concepción del espacio que le hemos visto defender hasta aquí. Se limita a señalar que la metafísica, cuando busca determinar la naturaleza del espacio y el principio supremo que permite comprender su posibilidad, haría mejor si basara sus consideraciones en datos fidedignos, como los que puede suministrarle la geometría. Kant condena, por ejemplo,

a quienes sostienen que el espacio consta de partes simples y pretenden salvar su artificiosa idea del espacio contra las críticas de los matemáticos alegando que éstos no derivan sus conceptos de la verdadera naturaleza del espacio, sino que los forjan arbitrariamente. Reitera, pues, opiniones que ya había defendido en la *Monadología física*, donde se ocupa especialmente de conciliar la divisibilidad del espacio con los principios de la metafísica. Pero el tono sarcástico es nuevo, y hace presentir un cambio. Los filósofos hallan »más cómodo permanecer entre abstracciones oscuras y difíciles de poner a prueba, que asociarse a una ciencia que sólo participa de evidencias palmarias y comprensibles« (Ak 2:168), en la cual, por lo mismo, »el disparate docto no puede disfrazarse de profundo con la misma facilidad que en otras partes [*[wo] gelehrter Unsinn nicht so leicht wie sonsten das Blendwerk der Gründlichkeit zu machen vermag*]« (Ak 2:170). Así, rechazan »con pretenciosa insolencia [*mit einer angemaßten Dreistigkeit*]« (Ak 2:168) el concepto de lo infinitamente pequeño a que suele llegar la matemática, cuando deberían al menos sospechar que no entienden lo suficiente como para pronunciar un juicio al respecto; pero »es fácil adivinar qué bando prevalecerá en la disputa entre dos ciencias, una de las cuales supera a todas en certeza y claridad, mientras que la otra recién empieza a afanarse por alcanzarlas« (Ak 2:167s).

En 1766 Kant publica *Sueños de un visionario, ilustrados con sueños de la metafísica*. La obra no se refiere a la cuestión de la naturaleza del espacio; pero sí, en cambio, al problema metafísico de la interacción entre el alma y el cuerpo que Kant había ligado a ella en su primer escrito. Kant escribe a Mendelssohn a propósito de *Sueños*, que se trata de saber »cómo el alma está presente en el mundo a las naturalezas materiales y a las otras de su propia especie«, o, en otras palabras, de establecer »el modo de su presencia en el espacio cósmico« (8/4/1766, Ak 10:71). La filosofía moderna heredó este problema con el dualismo cartesiano y su tajante distingo entre alma y cuerpo, la *res cogitans* y la *res extensa*. Planteado el asunto en estos términos resulta difícil, si no imposible, comprender cómo una sustancia inextensa, cuya operación propia es pensar, tener representaciones conscientes, puede entrar en interacción con cosas materiales, que sólo actúan o son afectadas por colisiones. Confrontados con esta dificultad, los pensadores del siglo XVII propusieron soluciones extremas, como el ocasionalismo de Geulincx y Malebranche, que supone

que Dios dibuja las percepciones en nuestra conciencia con ocasión del choque de los estímulos físicos con nuestros órganos sensoriales y se encarga Él mismo de ejecutar nuestros actos en el mundo material con ocasión de las decisiones de nuestra voluntad; o como la doctrina espinocista del paralelismo psicofísico, inaceptable para la Europa cristiana. Vimos que Kant en su primer libro, junto con suscribir sin más explicaciones el repudio de su maestro Knutzen a estas soluciones especulativas, cree poder ofrecer una solución, a su juicio, fácil y segura, apelando a su concepción del espacio como fenómeno de la interacción de las cosas espaciales. En la *Monadología física* ha elaborado minuciosamente esta concepción, pero de tal forma que, según se muestra en *Sueños de un visionario*, no es posible atribuir un lugar al alma en medio de los cuerpos que interactúan. La concepción del espacio desarrollada en la *Monadología física* ayuda quizás a entender la interacción real entre las sustancias corporales, pero no la interacción entre el alma y el cuerpo. Antes bien, amenaza con hacerla imposible. No es inverosímil que este resultado haya contribuido poderosamente a decidir el vuelco en la concepción kantiana del espacio.

En la exposición de *Sueños*, Kant admite para los efectos de la discusión el argumento de las escuelas, según el cual el alma tiene que ser una sustancia simple, porque, si no lo fuera, podría descomponerse y morir. [70] Pero no puede acoger la pretensión cartesiana de »encerrar mi yo indivisible en un pequeño lugarcillo microscópico del cerebro, para que desde allí eche a andar los engranajes de la máquina de mi cuerpo, o sea alcanzado por ellos« (Ak 2:324s). El lugar de mi alma en el mundo de los cuerpos es, sin duda, »ese cuerpo cuyas alteraciones son *mis* alteraciones«, »ese cuerpo es *mi* cuerpo y el lugar del mismo es *mi* lugar«. Pero no cabe precisar más el lugar del alma dentro de ese cuerpo.

> Nadie es inmediatamente consciente de un lugar particular de su cuerpo, sino de aquél que ocupa como hombre respecto al mundo en torno suyo […]. Donde yo siento, ahí estoy. Estoy tan inmediatamente en la punta de los dedos como en la cabeza. Soy yo mismo quien sufre en los talones y a quien, emocionado, le late el corazón. Cuando me duele un callo, no siento la impresión dolorosa en un nervio del

> cerebro, sino en la punta de los pies. Ninguna experiencia me enseña a mantener alejada de mí una parte de mis sensaciones […]. Por esto, antes de hallar absurdo el dicho escolástico de que *mi alma está entera en todo el cuerpo y entera en cada una de sus partes*, exigiría una demostración rigurosa.
>
> (Ak 2:324-325)

Vimos que en la *Monadología física* Kant propone una manera de concebir cómo una sustancia simple puede »llenar« un espacio. La sustancia no tiene que ser espacial en sí misma; ocupará el espacio constituido por su propia actividad. Pero el intento de aplicar esta idea a las sustancias simples espirituales tropieza con un obstáculo: la esfera de actividad de la mónada física es exclusiva, la acción de las fuerzas de la mónada hace que dicha esfera, aunque compresible, sea absolutamente impenetrable; no puede entrar en ella el centro activo de otra mónada. En cambio, si el alma humana es una sustancia simple, realmente distinta de las que componen su cuerpo, su esfera de acción tiene que ser coextensiva con la de éstas y no tendrá la característica impenetrabilidad, indispensable para que la idea expuesta por Kant tenga un sentido, y no sea una pura fórmula hueca. Si entendemos por espíritu una sustancia simple dotada de inteligencia, que llena un espacio en forma de excluir de él a toda otra sustancia, estos espíritus —con los que se puede amasar una bola, dotada de impenetrabilidad y sujeta, por tanto, a las leyes del choque— aunque tengan uso de razón, exteriormente no se distinguirán en nada de los elementos de la materia, que conocemos por lo demás sólo a través de las fuerzas en que se manifiesta su presencia externa, y de cuyas propiedades internas no sabemos nada. En todo caso, es seguro que no llamaríamos espíritus a unas sustancias con las que pueden amasarse bolas. »Sólo podréis retener el concepto de espíritu si concebís unos entes que pueden estar presentes aún en un espacio lleno de materia, entes, que no poseen, por tanto, el atributo de la impenetrabilidad, y de los cuales uno puede juntar tantos como quiera sin formar nunca un todo sólido« (Ak 2:321). Pero tener una definición de espíritu no implica que lo así definido exista, ni siquiera que sea posible. Su posibilidad puede darse por supuesta sin miedo a ser refutado, pero también sin ninguna esperanza de establecerla con razones. No es fácil comprender cómo una sustancia corpórea simple llena su esfera de acción, aunque Kant

cree haber mostrado que ello no es imposible. »Del mismo modo, no se me opondrá al menos ninguna imposibilidad demostrable, aunque la cosa misma siga siendo incomprensible, si afirmo que una sustancia espiritual, aunque sea simple, *ocupa* sin embargo un lugar (esto es, puede actuar de modo inmediato en él) sin *llenarlo* (esto es, sin oponer resistencia a las sustancias materiales allí presentes)« (Ak 2:323). Cabe siempre preguntarse qué clase de acción inmediata es ésta con que el espíritu ocupa un lugar y no lo llena. Visiblemente, dicha acción no puede ejercerse sobre las sustancias materiales, pues el espíritu no les opone resistencia. ¿Y cómo podría, sin oponerles resistencia, retardar o acelerar sus movimientos, que es la única manera de ejercer una acción sobre ellas, de obtener efectos mediante ellas que sin esa acción no se habrían logrado?

Me parece que estos intentos de solución del problema de la interacción entre alma y cuerpo lo dejan en el mismo estado deplorable en que se hallaba. Sólo la nueva doctrina kantiana del espacio permitirá dar un paso verdaderamente decisivo en esa dirección. Kant mismo era consciente de la insuficiencia de las ideas esbozadas en *Sueños de un visionario*. Nuestra experiencia no proporciona los datos que se requerirían para resolver este problema. No es sorprendente que no podamos comprender la interacción entre un espíritu y un cuerpo, si »nuestros conceptos de las acciones externas se abstraen de las de la materia y están asociados siempre a las condiciones de presión o de choque, que en este caso no se cumplen« (Ak 2:327). La doctrina metafísica de los entes espirituales

> puede completarse, pero en sentido negativo, esto es, en cuanto fija con seguridad los límites de nuestra comprensión [*Einsicht*] y nos convence de que los distintos fenómenos de la vida en la naturaleza y sus leyes son todo lo que nos es dado conocer; que el principio de esta vida, esto es, la naturaleza espiritual, que uno no conoce, sino conjetura, jamás puede pensarse positivamente, pues en todas nuestras sensaciones no se encuentran datos para ello, de modo que uno tiene que ayudarse con negaciones para pensar algo tan diferente de todo lo sensible; pero que aún la posibilidad de tales negaciones no se basa en la experiencia, ni en inferencias, sino en una ficción [*Erdichtung*] a la que recurre una razón desnuda de todo otro recurso.
>
> (Ak 2:351s)

El pensamiento de Kant estaba maduro, sin duda, para una crítica de la razón, que terminase con las fantasías y los pseudoproblemas de la metafísica.

70 Se entendía, además, que la simplicidad del alma que piensa es un requisito indispensable para la unidad del pensamiento. Kant ataca este supuesto en KrV, A 351ss.

11

En la memoria *Sobre la nitidez de los principios*, Kant sostiene que ésta sólo puede alcanzarse en la metafísica si ella cambia de método. No debe imitar los procedimientos de la matemática, la cual parte de conceptos arbitrarios que, por serlo, pueden definirse bien. La metafísica tiene que partir de representaciones dadas, aunque no pueda formarse un concepto claro y distinto de ellas. Pero aun un concepto provisorio, incompleto de la representación dada, puede servir de base a conclusiones importantes. Kant recomienda no empezar con definiciones, sino buscar primero con cuidado en el objeto aquello que se sabe de él con inmediata certeza, aun antes de haberlo definido exactamente. De estas evidencias inmediatas hay que derivar las consecuencias, »procurando principalmente obtener sólo juicios verdaderos y completamente ciertos acerca del objeto« (Ak 2:285). ¿De qué naturaleza son estas representaciones dadas en que debe apoyarse la metafísica? Hay pasajes en sus escritos de este tiempo que inducen a asimilarlas a los datos en que se fundan las ciencias empíricas. En *Sueños de un visionario*, Kant asevera que no podemos conocer el principio de la vida, porque »para ello no se encuentran datos en todo el conjunto de nuestras sensaciones« (Ak 2:351s). En la misma obra afirma que la metafísica, para determinar cuáles de sus problemas admiten solución y cuáles no, debe preocuparse de establecer la relación entre ellos y »aquellos conceptos de experiencia [*Erfahrungsbegriffe*], sobre los cuales tienen que apoyarse siempre todos nuestros juicios« (Ak 2:367s). Con todo, es inverosímil que Kant haya creído ni por un instante que las verdades necesarias y universales de la metafísica debiesen, o siquiera pudiesen, fundarse en conceptos empíricos abstraídos de los datos sensoriales. En la década de 1760 el lenguaje de Kant tiene a veces un marcado sabor empirista, pero los procedimientos intelectuales efectivamente aplicados en sus trabajos de este tiempo concuerdan, en lo esencial, con los métodos que prevalecen en su obra posterior. Debemos pensar, pues, que cuando habla de »experiencia«, Kant se refiere en esta época a todas las formas del saber inmediato y vivido, también a aquéllas que por su claridad y certeza, y

porque son fuente de conocimientos universales y necesarios, se abstendrá más tarde de llamar con ese término. La filosofía crítica descansa en todas sus partes en tales formas del saber, a la vez necesario y cierto, e inmediato y vivido. Ella se preocupa de precisar su alcance y distinguir sus variedades. En general, éstas coinciden todas en cuanto se vinculan de uno u otro modo a la conciencia de sí, son modos o condiciones o consecuencias de ese saber acerca de sí misma, su peculiaridad y sus normas, que caracteriza a la vida del espíritu. En la década de 1760 Kant todavía no ha explorado y diferenciado estas formas de saber inmediato en que quiere cimentar la metafísica y que confunde bajo el nombre común y un tanto perturbador de »experiencia«. Pero en algunos textos agrega a este nombre un adjetivo que de buenas a primera aumenta nuestro desconcierto, pero que en definitiva indica, en mi opinión, que Kant ya había encontrado el camino que su pensamiento recorrerá más tarde. Ya en la memoria *Sobre la nitidez* declaraba que »el auténtico método de la metafísica es, en el fondo, el mismo que Newton introdujo en la ciencia natural« (Ak 2:286). Del mismo modo como en esta ciencia se buscan, a través de experiencias seguras, con ayuda de la geometría, las reglas conforme a las cuales ocurren ciertos fenómenos de la naturaleza, así también en la metafísica hay que buscar »mediante una segura *experiencia interna*, es decir, *una conciencia inmediata y evidente*, aquellos caracteres que ciertamente pertenecen al concepto de alguna determinación universal, y aunque no conozcáis en seguida la esencia completa del objeto, podéis serviros de ellos para derivar muchas cosas relativas al mismo« (Ak 2:286; énfasis mío). La »experiencia interna« de que habla este pasaje tiene sin duda una estrecha conexión con el »sentido interno« del cual, al fin del escrito de 1768 sobre las regiones del espacio, se dice que su tesis es intuitivamente obvia para él (Ak $2:383_{28}$). Lo que Kant llama aquí ‘sentido interno’ no puede ser lo mismo a que se refiere con esta expresión en las obras de su madurez. Este último, justamente, no puede captar »intuitivamente« la verdad de una tesis sobre la naturaleza del espacio, pues el espacio y lo espacial le son completamente ajenos. Además, Kant lo concibe como uno de los dos aspectos de nuestra receptividad sensorial, como una capacidad de darse cuenta de los propios estados, entendidos como modificaciones pasivamente acogidas. Una mera conciencia de estados, por fuerza circunstanciales y variables, no puede

servir de base a las verdades de la metafísica, en particular a aquella verdad descrita en 1768 como obvia para el »sentido interno«. Se trata aquí no de un dato sensorial, sino de una condición de posibilidad de los datos sensoriales, de un elemento permanente de nuestras representaciones.

Es razonable, pues, conjeturar que Kant, en estos escritos de la década de 1760, elige la denominación »sentido interno«, »experiencia interna« para designar a las diversas formas de conciencia inmediata y evidente en que, según él, debe fundarse la metafísica, porque ya sospecha, aunque todavía no las ha analizado y clasificado, que todas las conciencias de este tipo no son sino los diversos aspectos y supuestos de la conciencia de sí. Por lo demás, este uso del lenguaje no se aparta de la tradición. Para Locke el sentido interno no es conciencia de estados, sino conciencia de las operaciones de la mente, y como tal, un ingrediente esencial de estas operaciones mismas, que son mentales justamente porque se efectúan a sabiendas, porque entrañan conciencia de sí.[71] La »conciencia inmediata y evidente« a que Kant apela en el escrito de 1768 no concierne propiamente a operaciones de la mente; su tema es más bien el espacio, que se revela, de esta suerte, unido por un vínculo estrecho y peculiar a la conciencia de sí. En ese escrito Kant está lejos de extraer las consecuencias de este descubrimiento, el cual está meramente implícito en el desarrollo de una investigación sobre la naturaleza del espacio, que apela a esta evidencia de lo que allí se llama »sentido interno« únicamente como un nuevo recurso para decidir esa vieja cuestión. Pero el escrito de 1768 representa sin duda un paso decisivo hacia el establecimiento de una de las doctrinas básicas de la filosofía crítica, aquella precisamente que hará posible la articulación de las demás: la doctrina según la cual nuestra representación del espacio (y del tiempo) es una fuente peculiarísima de saber inmediato y a la par necesario, ligada inextricablemente a la conciencia de sí.

71 Locke 1690, Bk. II.i.4. Es oportuno señalar, eso sí, que Baumgarten define el sentido interno como representación del *estado de mi alma* (1757, §535). Sobre la concepción del sentido interno en Andreas Rüdiger, véase Wundt 1964, pp. 84-86.

12

El breve artículo »Sobre el primer fundamento de la diferencia entre las regiones del espacio« (1768) propone una »prueba evidente« de que »el espacio absoluto posee una realidad propia independientemente de la existencia de toda materia y es incluso el primer fundamento de la posibilidad de la composición de ésta« (Ak 2:378). Esta tesis contradice abiertamente la doctrina de raíz leibniziana sobre la naturaleza del espacio que Kant defendía en sus escritos anteriores. Para que no quepa ninguna duda al respecto, Kant censura expresamente la »noción de muchos filósofos modernos, particularmente de los alemanes, según la cual el espacio consiste sólo en la relación externa de las partes yuxtapuestas de la materia« (Ak 2:383). ¿Significa esto que Kant ahora adhiere a la doctrina newtoniana de la existencia real del espacio absoluto? Su argumentación en este artículo es original y novedosa, y no recurre a los experimentos y razones que solían aducir los newtonianos. Además, su prueba de la prioridad ontológica del espacio con respecto a las cosas espaciales no conduce forzosamente a la doctrina newtoniana. Excluye, sí, las doctrinas de Leibniz y del joven Kant, pero es perfectamente compatible, como veremos, con la nueva doctrina del espacio que Kant, en 1770, opondrá a Leibniz y a Newton. Por otra parte, en 1768 Kant aún no había publicado esta doctrina, y probablemente ni siquiera la había concebido; de modo que, al menos para sus lectores, el artículo sobre las regiones del espacio tiene que haber aparecido como una adhesión expresa a la tesis newtoniana. Kant no contribuye en nada a impedir esta interpretación. No sólo declara, como vimos, que probará que el espacio absoluto posee una realidad propia e independiente, sino que además cita a Leonhard Euler, conocido defensor del newtonismo, como autor de un intento, insuficiente a su juicio, para probar a posteriori esa misma tesis.[72] Por último. al final del artículo, se refiere de paso a los »agudos filósofos« que han acogido en »la doctrina de la ciencia natural« este concepto del espacio »como lo piensa el geómetra«, que él acaba de justificar filosóficamente (Ak 2:383). Cuesta pensar que los

lectores de ese tiempo no entendieran que estos »agudos filósofos« eran precisamente Newton y sus partidarios.[73]

La prueba con que Kant quiere resolver el problema de la naturaleza del espacio es un buen ejemplo del nuevo método que le vimos recomendar para la metafísica. Para decidir la cuestión en disputa no hace falta disponer de una definición exacta y completa de espacio. Basta invocar un hecho palmario, »inmediato y evidente«, accesible a todos. Para determinar cabalmente los caracteres espaciales de un cuerpo no sólo hay que indicar las posiciones relativas de sus partes, sino además la orientación de las mismas con respecto a las regiones del espacio. Kant juzga que esta orientación no consiste meramente en una relación de las partes del cuerpo respecto a ciertos lugares dados fuera de él, sino en una relación suya »con el espacio universal como una unidad de la cual cada extensión debe considerarse una parte« (Ak 2:378).

Atendamos a la evidencia invocada: como el espacio tiene tres dimensiones, dado un punto cualquiera, siempre es posible construir tres planos mutuamente perpendiculares que se corten en él. Cada plano divide todo el espacio en dos regiones. »Como todo lo que está fuera de nosotros lo conocemos a través de los sentidos sólo en la medida en que esté relacionado con nosotros« (Ak 2:378), no es sorprendente que nuestra capacidad para distinguir entre las regiones del espacio se funde en la conexión de esos tres planos con nuestro cuerpo. Un plano perpendicular a la altura del cuerpo divide el espacio en las regiones de arriba y de abajo. Otro, perpendicular al anterior y dispuesto de tal suerte que divida nuestro cuerpo en dos mitades externamente similares, permite distinguir izquierda y derecha. Por último, un tercer plano, perpendicular a los otros dos, divide el espacio en las regiones de atrás y adelante. Por ejemplo, en una hoja escrita distinguimos primero las partes superior e inferior de la escritura, advertimos la diferencia entre el anverso y el reverso de la hoja, y luego atendemos a la disposición de los rasgos de escritura de izquierda a derecha, o al revés. La posición recíproca de las partes ordenadas sobre la superficie es la misma, y en todos sus detalles conserva la misma figura, como quiera que volvamos la hoja; pero la diferencia de las regiones es en esta representación tan importante y está tan estrechamente ligada a la impresión que hace visible el objeto, que la escritura se vuelve irreconocible cuando se

la ve de modo que vaya de derecha a izquierda lo que antes se orientaba en la dirección contraria (Ak 2:379). No sólo el reconocimiento de los signos convencionales del alfabeto, también la identidad de ciertas especies animales y vegetales depende de la orientación de sus figuras con respecto a las regiones del espacio. La cabellera humana forma un remolino de izquierda a derecha. El lúpulo se enrolla de izquierda a derecha en la vara que lo apoya; las habas, en cambio, lo hacen en el sentido opuesto. Casi todos los caracoles, con excepción, dice Kant, de unas tres especies, están orientados de izquierda a derecha (vistos desde arriba). Kant advierte que estas diferencias en la orientación de las figuras de los ejemplares de diversas especies de seres vivos nada tienen que ver con el hemisferio en que habitan ni, por lo tanto, con la rotación de la Tierra. Se trata de un carácter intrínseco de cada especie, transmitido de generación en generación. Los seres vivos, clasificados en especies invariables conservadas por la transmisión hereditaria de sus caracteres determinantes, fueron uno de los modelos en que la metafísica tradicional basó su idea de la sustancia indivisible e independiente, organizada por una esencia propia. No es indiferente, pues, la observación de Kant sobre la diversa orientación característica de varias especies animales. Según la enseñanza ontológica tradicional, los rasgos propios de la especie o son constitutivos de la esencia o son una consecuencia necesaria de los principios constitutivos de la esencia. La esencia, a su vez, es la forma de la sustancia, lo que hace que ésta, el existente por antonomasia, sujeto y sustento de sus atributos y relaciones, sea lo que es. Si la orientación con respecto a las regiones del espacio supone una relación con el espacio universal, como sostiene Kant, su observación acerca del lúpulo y los caracoles significa que estas existencias sustanciales, en virtud del principio mismo que las hace ser lo que son, están referidas al espacio universal y condicionadas en su esencia misma por él. La misma conclusión vale por lo demás para toda sustancia corpórea, pues, como tal, tiene necesariamente una figura, a cuya determinación completa pertenece también la orientación con respecto a las regiones del espacio.

Kant introduce un concepto preciso, con el objeto de aclarar y ordenar los hechos expuestos. Dice que llamará »a un cuerpo, enteramente igual y semejante a otro, pero que no puede ser encerrado entre los mismos límites que éste, su *contrapartida incongruente*« (Ak 2:382). Para explicar mejor

esta noción, conviene definir primero el concepto de cuerpo rígido: llamamos así un cuerpo tal que la distancia entre dos puntos cualesquiera de él no varía jamás. Decimos que dos cuerpos rígidos son *congruentes* si es posible que cualquiera de ellos pase a ocupar exactamente el lugar que ocupa el otro, dentro de los mismos límites. Para ello es necesario que los dos cuerpos, que llamaré H y K, satisfagan las condiciones siguientes: (C_1) hay una correspondencia biunívoca entre los puntos de H y los de K de suerte que a cada punto x de H corresponde un y sólo un punto $y = f(x)$ de K; (C_2) esta correspondencia preserva las distancias, de modo que, si $d(a,b)$ es la distancia entre dos puntos a y b de H y $d(f(a),f(b))$ es la distancia entre los puntos correspondientes $f(a)$ y $f(b)$ de K, entonces $d(a,b) = d(f(a),f(b))$. En tal caso, diré que K es una *contrapartida* de H (como es obvio, H es a su vez la contrapartida de K determinada por la correspondencia inversa f^{-1}). Pero las condiciones C_1 y C_2 no son suficientes para que H y K sean congruentes. Es posible imaginar un par de cuerpos rígidos que satisfacen ambas condiciones pero no se dejan encerrar dentro de los mismos límites. Si H y K se hallan en este caso son lo que Kant llama ‘contrapartidas incongruentes’. Ejemplos aproximados son los dos pies de una persona o, mejor, dos zapatos nuevos, uno para cada pie. Kant da una regla para la construcción exacta de contrapartidas incongruentes cuya misma aplicabilidad asegura la legitimidad de este concepto. Consideremos un plano M elegido de modo que el cuerpo H esté situado enteramente en una de las dos regiones en que M divide el espacio. Si x es un punto cualquiera de H y m_x es el punto de M más próximo a x, entonces la recta que pasa por x y m_x es perpendicular a M. Sobre esa recta, pero en la otra región de las dos determinadas por M, hay un y sólo un punto y tal que $\delta(y,m_x) = \delta(x,m_x)$. Ponemos $y = f(x)$. El conjunto $f(H) = \{f(x):x \in H\}$ reúne todos los puntos de una contrapartida de H que llamaré K y que en general no es congruente con H. Sea σ_H el conjunto de los puntos fronterizos de H; en otras palabras, un punto x pertenece a σ_H si y sólo si en cada entorno de x hay puntos de H y puntos que no pertenecen a H. Es evidente que H no se deja encerrar dentro de la frontera $f(\sigma_H) = \{f(x):x \in \sigma_H\}$, a menos que haya un plano que divide a H en dos partes que

son contrapartidas la una de la otra. Salvo en ese caso excepcional, H y K son contrapartidas incongruentes.

La existencia —y aun la mera posibilidad— de contrapartidas incongruentes implica que la figura de un cuerpo no depende únicamente de las distancias entre los puntos discernibles en él, de modo que la determinación del espacio que el cuerpo ocupa no puede efectuarse en forma completa si sólo se tiene información sobre las posiciones relativas de sus partes. Las relaciones entre las partes no bastan para establecer la identidad del cuerpo como cuerpo. Dos cuerpos pueden estar formados por partes exactamente iguales dispuestas entre ellas del mismo modo, y, sin embargo, haber »una diferencia interna« entre ambos, a saber, »que la superficie que encierra a uno no puede contener al otro«. »Por cuanto esta superficie delimita el espacio corporal del uno, y no puede servir de límite al otro, como quiera que lo hagamos girar, esta diferencia tiene que basarse en un fundamento interno. Pero este fundamento interno de la diferencia no puede depender del modo diverso como se combinan las partes de cada cuerpo; pues […] en este respecto ambos pueden ser enteramente iguales« (Ak 2:382). Kant concluye que la »diferencia interna« indicada sólo puede fundarse en una relación de cada cuerpo con el espacio absoluto. Como sin esta relación la figura del cuerpo no queda íntegramente determinada, el espacio absoluto es una condición de la existencia del cuerpo como tal. Kant pensaba, al parecer, que cada cuerpo, para ser el que es, tiene que estar ligado directamente a este principio posibilitante único, el espacio universal del cual forma parte el volumen ocupado por el cuerpo. Dice, por ejemplo, que la primera mano que Dios creó tenía que ser izquierda o derecha, aunque no hubiera otra mano, ni cuerpo alguno con el cual compararla. La orientación de la mano estaría dada entonces con respecto al espacio vacío, aunque no hubiera en él otro marco de referencia que el constituido por la mano misma, inútil para diagnosticar su orientación. Esta opinión no sólo es controvertible, sino además innecesaria para sostener la tesis sobre la naturaleza del espacio que Kant defiende en este escrito.[74]

Se ha establecido claramente que nuestra representación de los cuerpos incluye la posibilidad de descubrir entre ellos peculiaridades de figura que no se desprenden de una descripción exhaustiva de las relaciones internas entre las partes de cada cual. Para conocer definidamente estas

peculiaridades no podemos atenernos a cada cuerpo tomado por sí mismo, sino que es preciso compararlos entre ellos, ordenándolos con respecto a un mismo marco de referencia. Dicho marco puede estar dado por uno de ellos, pero entonces será externo a los otros, lo que significa que la determinación cabal de una propiedad intrínseca de un cuerpo, como es su figura, supone una referencia a algo exterior a él. No supone, en cambio, que el cuerpo se relacione directamente con el espacio absoluto, puesto que para determinar su figura basta encuadrarlo en el espacio que forma ese cuerpo con el otro con el cual se lo compara y dentro del cual hemos determinado un marco de referencia para definir la orientación de cada cual. Pero el espacio limitado que forman estos dos cuerpos tiene también una figura, cuya determinación cabal supone una referencia a otro espacio mayor. Así, aunque las diferencias de orientación entre dos cuerpos iguales pueden establecerse sin ir más allá del sistema integrado por ambos, y la orientación misma puede entenderse simplemente como una relación entre ellos, cada uno de estos sistemas reclama también su orientación y para ello su integración en otro sistema más vasto. Por esta vía indirecta se llega nuevamente, como quería Kant, a la idea de un espacio absoluto, incondicionado, ilimitado, del cual los otros son partes y que es la condición sin la cual no puede determinarse cabalmente la figura de los cuerpos.

La argumentación de Kant es quizás más afín a la manera de pensar de la metafísica que combate que la que acabo de proponer en su lugar. Sin embargo, ambas conducen inevitablemente a proclamar la prioridad ontológica del espacio con respecto a las cosas espaciales. »El espacio precede a las cosas« (R. 4315; Ak 17:503). »Las determinaciones del espacio no son consecuencias de las posiciones relativas de las partes de la materia, sino éstas de aquéllas; por eso es posible hallar en la constitución de los cuerpos genuinas diferencias, que se refieren exclusivamente al espacio absoluto y originario, porque sólo gracias a él es posible la relación entre las cosas corporales« (Ak 2:383). El nuevo método de la metafísica, que apela a hechos palmarios, inmediatamente evidentes para cualquiera, permite así resolver en principio la antigua disputa sobre la naturaleza del espacio. »Un lector reflexivo ya no considerará como una mera ficción el concepto de espacio como lo piensa el geómetra y como agudos filósofos lo han acogido en la doctrina de la ciencia natural« (ibid.). Por cierto, ello no significa que este concepto esté libre de dificultades, »si uno quiere captar

con ideas de la razón su realidad, suficientemente acreditada en forma intuitiva al sentido interno«. Kant se consuela pensando que »esta dificultad se presenta por doquier, si se quiere filosofar aun acerca de los primeros datos de nuestro conocimiento, pero no es tan decisiva como la que se produce cuando las consecuencias de un concepto aceptado contradicen la experiencia más palmaria« (ibid.).

72 Aunque Euler combate algunas de las doctrinas físicas de Newton, en la cuestión del espacio se opone al leibnizianismo. Igual que Kant, sin embargo, se resiste a aceptar en toda su crudeza la concepción del espacio absoluto como un receptáculo que subsiste por sí mismo. Sobre las ideas de Euler acerca del espacio, véase Cassirer 1922, 2:472 ss.

73 Kaulbach (1960, p. 86n; cf. p. 95) sostiene que Kant nunca profesó adhesión a la doctrina del espacio tradicionalmente atribuida a Newton. Si tiene razón, me parece inevitable concluir que en el escrito de 1768 Kant buscó simular tal adhesión ante sus lectores.

74 El planteamiento de Kant es en todo caso el único admisible para la metafísica tradicional, que suponía que la mano puede existir aunque no haya otros cuerpos en el universo. En efecto, la propiedad que tiene la mano de convenir a un lado determinado del cuerpo humano le pertenece, bajo ese supuesto, a ella por sí misma, aunque tal cuerpo aún no exista. Pero esta propiedad no puede determinarse en términos de las relaciones entre las partes de la misma mano. Supone una referencia de la mano a algo fuera de ella, lo cual, si no hay otra mano, ni cuerpo, ni en general cosa alguna, no puede ser sino el espacio absoluto. Esta conclusión no es forzosa si negamos el supuesto, y aceptamos que una mano —en general, un cuerpo— sólo es lo que es, determinadamente, situado en el contexto de los demás cuerpos de la naturaleza. Pero esta situación, en la que cada cuerpo, en su existencia como tal, remite a los otros, supone también una referencia al espacio como la condición común que los posibilita a todos. En 1768, Kant no parece todavía dispuesto a seguir este camino; se da cuenta, sin embargo, de que un objeto aislado en el espacio vacío, aunque intrínsecamente orientado respecto de él, no ofrece al observador ningún punto de apoyo para diagnosticar su orientación. »Porque el espacio absoluto no es el objeto de una sensación externa, sino un concepto fundamental [*Grundbegriff*] que las hace posibles a todas, aquello que en la figura de un cuerpo concierne únicamente a su relación con el espacio puro, sólo podemos percibirlo mediante la comparación con otros cuerpos« (Ak 2:383).

13

La tesis de la prioridad del espacio respecto de los cuerpos precipitará la concepción de la nueva doctrina kantiana del espacio y el tiempo, y con ella, el advenimiento de la filosofía crítica. En las obras de la madurez demostrará con otros argumentos la prioridad ontológica del espacio, pero el fenómeno de las contrapartidas incongruentes no caerá en el olvido. No alude a él en la *Crítica de la razón pura*, pero reaparece en *Prolegómenos* (§13, Ak 4:285s), la obra que redacta para facilitar el estudio de aquella. Kant se refiere también de paso a este tema en los *Principios metafísicos de la ciencia natural* (Ak 4:483s) y en el artículo »¿Qué significa orientarse en el pensamiento?« (Ak 8:134s). Le concierne asimismo un párrafo importante en *De mundi* (Ak 2:403). Las referencias más significativas son ésta y la de *Prolegómenos*. Ninguna es tan extensa ni explica el asunto tan minuciosamente como el artículo de 1768. Pero lo más curioso de todo es que en estas obras más tardías la diferencia entre las contrapartidas incongruentes se invoca para sostener nuevas conclusiones doctrinales sobre el espacio, y no ya su prioridad ontológica con respecto a los cuerpos. Es importante tenerlo en cuenta, porque estas obras son más conocidas que el artículo de 1768, y muchas críticas dirigidas contra la enseñanza de Kant acerca de las contrapartidas incongruentes alcanzan sólo a estas versiones posteriores de la misma, y no a su primera y decisiva formulación.

En el *De mundi* se trata de confirmar por esta vía que la representación del espacio es una representación intuitiva —vinculada, por tanto, a nuestra sensibilidad— y no una representación conceptual o intelectual. Ya el artículo de 1768 insistía al final en las dificultades de la concepción del espacio si queremos »captarla con ideas de la razón«. Sin embargo, su definición rigurosa del método para construir contrapartidas incongruentes ofrece una base apropiada para determinar conceptualmente la diferencia entre éstas, siempre, claro está, que aceptemos que esta determinación conceptual supone una referencia de cada uno de estos objetos al otro fuera de él, y no puede llevarse a cabo considerando exclusivamente las relaciones internas entre las partes de cada objeto. Aunque un metafísico

tradicional no aceptaría de buena gana que el concepto completo de un cuerpo cualquiera entrañe una referencia a otros cuerpos, en el *De mundi* Kant ya se ha resuelto a concebir los cuerpos como »meros fenómenos«, sin otra consistencia que la de un tejido de relaciones, que queda trunco si hacemos abstracción de los otros. Pero Kant no avanza por el camino abierto hacia una determinación conceptual de la diferencia entre las contrapartidas incongruentes, sino que prefiere contentarse con la aseveración de que tal determinación es imposible y que, por ende, la representación del espacio, que envuelve una conciencia de esta diferencia inconcebible, no es intelectual sino intuitiva.

> En sólidos perfectamente semejantes e iguales, pero incongruentes, de cuyo género son la mano izquierda y la derecha […], o triángulos esféricos de dos hemisferios opuestos, hay una diferencia, en virtud de la cual es imposible que coincidan los límites de su extensión, a pesar de que, según todo aquello que se deja expresar mediante características que el lenguaje hace inteligibles a la mente, cualquiera de estos sólidos podría sustituir al otro: de modo, pues, que la diversidad, esto es, la incongruencia sólo se puede notar gracias a cierta intuición pura.
>
> (Ak 2:403)

En la exposición de *Prolegómenos* (§13) se entrecruzan varios motivos, que la hacen compleja y vacilante. Se afirma nuevamente que »la diferencia entre objetos semejantes e iguales, pero incongruentes […] no puede hacerse comprensible mediante concepto alguno, sino sólo mediante la referencia a la mano derecha o la izquierda, que apela en forma inmediata a la intuición« (Ak 4:286). Pero el propósito central del pasaje es convencer, con esta »paradoja«, a quienes »todavía no pueden zafarse de la noción de que el espacio y el tiempo son características efectivamente existentes [*wirkliche Beschaffenheiten*], inherentes en las cosas en sí« (Ak 4:285). El argumento de Kant supone que la existencia de contrapartidas incongruentes implica una prioridad ontológica del espacio con respecto a los cuerpos; pero no formula con suficiente claridad este supuesto, ni explica sus fundamentos tan bien como lo hacía el escrito de 1768. Con todo, para quien conozca la obra más temprana, la conclusión es bastante

clara: »la determinación interna de cada espacio sólo es posible mediante la determinación de su relación externa con el espacio entero, del cual aquél es una parte […], es decir, la parte sólo es posible gracias al todo« (Ak 4:286). De ello se sigue, según Kant, que todo objeto espacial es un fenómeno y no una cosa en sí; pues, si bien el todo puede condicionar a las partes cuando éstas son meros fenómenos, eso es inadmisible cuando se trata de »cosas en sí, objetos del entendimiento puro« (ibid.).[75] Tortuoso en su desarrollo y poco claro en la definición de su propósito, el §13 de los *Prolegómenos* es interesante porque muestra la conexión entre el descubrimiento de las contrapartidas incongruentes y la doctrina central de la filosofía crítica acerca de la idealidad del espacio y el carácter puramente fenoménico de las cosas espaciales. Confirma así la importancia decisiva que asigno al pequeño escrito de 1768 en la evolución del pensamiento de Kant.[76]

Según Couturat (1904, pp. 292ss), Kant utilizó la existencia de contrapartidas incongruentes en 1768 y en *Prolegómenos* para establecer conclusiones opuestas. Lo que allá servía para demostrar la realidad del espacio, su existencia absoluta, independiente de los cuerpos, aquí se invoca para probar su idealidad, esto es, la dependencia de su ser del ser de la conciencia humana. »Esto hace presumir que en ambos casos, o al menos en uno de ellos, el argumento no es válido« (p. 293). Confío en que lo que llevo dicho permitirá entender por qué esta presunción no se justifica. La argumentación de 1768, si es válida, prueba una sola cosa: que sin una referencia directa o indirecta al espacio universal no puede determinarse completamente el modo de ser de un cuerpo. Esto significa que el espacio es por lo menos tan real como el cuerpo, ya que este último no puede subsistir por sí mismo si no está completamente determinado, y su determinación completa entraña una relación con el espacio. Si los cuerpos son cosas en sí, como Kant cree —o simula creer— en 1768, el espacio también lo es: la existencia de contrapartidas incongruentes confirma la tesis newtoniana. Pero esta tesis suscita dificultades que Kant ya reconoce entonces y que poco después le parecerán insuperables. Si el espacio no puede existir por sí mismo, como una sustancia, y es por lo menos tan real como los cuerpos cuya existencia cabalmente determinada condiciona, es inevitable concluir que tampoco los cuerpos pueden existir por sí mismos, y por ende son, en el lenguaje de Kant, »fenómenos«. Esta conclusión no está

reñida con la argumentación de 1768, sino por el contrario la supone. Vimos, por lo demás, que en *Prolegómenos* toda la argumentación pende de una breve frase que resume la tesis de 1768: »la determinación interna de cada espacio sólo es posible en virtud de la determinación de su relación externa con el espacio entero« (Ak 4:286).

La argumentación de *Prolegómenos* en pro de la idealidad del espacio no depende para nada de las observaciones incidentales de Kant acerca de la imposibilidad de determinar conceptualmente la diferencia entre las contrapartidas incongruentes. Estas observaciones son una reminiscencia del pasaje del *De mundi* en que Kant invoca el fenómeno de las contrapartidas para probar que la representación del espacio es intuitiva, y por tanto, según él, sensitiva, y no discursiva, intelectual. Couturat tiene razón cuando sostiene que tal determinación conceptual es posible, pues las contrapartidas, aunque concuerden en cuanto a las relaciones métricas entre sus partes, no concuerdan en cuanto a sus relaciones de orden, y las relaciones de orden pueden concebirse y determinarse sin apelar a una intuición. Pero las relaciones de orden cuya diversidad interesa aquí presuponen un marco de referencia que comprenda a los dos cuerpos comparados. Si la peculiaridad de cada cuerpo se basa en la diferencia entre ciertas relaciones de orden de sus partes, y dicha ordenación diferente supone un marco de referencia común, esos cuerpos no pueden existir con su determinada peculiaridad si no existe dicho marco común de referencia. Un cuerpo no puede existir por sí mismo; esto es todo lo que Kant necesita establecer. Para ello basta reconocer, como lo hace Couturat expresamente, que la paradoja de las contrapartidas incongruentes »prueba […] que el espacio es el sustrato de las relaciones de orden« (Couturat 1904, p. 295).

Haré más precisas estas consideraciones a la luz de un trabajo del matemático Kurt Reidemeister (1957), que critica severamente las posiciones adoptadas por Kant en 1768. Para refutarlo, procede a exponer una axiomática de la geometría euclidiana, que estatuye las relaciones básicas entre los elementos o »puntos« de un conjunto, a cada par de los cuales se puede asignar un número real, llamado ‘distancia’. Los axiomas de Reidemeister abren la posibilidad de construir contrapartidas incongruentes.[77] Sin embargo, no me parece que Reidemeister haya conseguido establecer contra Kant que la determinación de las figuras de

los cuerpos puede completarse sin hacer referencia a un espacio que los rebasa. En efecto, cada determinación dependiente de un sistema axiomático envuelve una referencia a todo el complejo de elementos y relaciones supuesto o estatuido por el sistema. En el sistema de Reidemeister, el primer axioma de la línea recta, dice que, si δ(AB) es la distancia entre dos puntos A y B, dados dos puntos A y B que determinan una recta, existe sobre la misma recta otro punto C tal que δ(AC) = δ(AB). De este axioma y de las definiciones que lo preceden se deduce que δ(BC) = 2δ(AB). Dicho de otro modo: para cada número real *x* que sea la distancia entre dos puntos de una recta existe otro punto sobre la misma recta cuya distancia a uno de los dos primeros es un número real igual al doble de *x*. El axioma 1 de Reidemeister implica, por tanto, que la recta es infinita. Axiomas adicionales estatuyen la posibilidad de construir en cada punto de una recta dos rectas perpendiculares con la primera y entre sí. Con estos tríos de rectas perpendiculares en las cuales se pueden determinar puntos cuya distancia es mayor que cualquier número real que se designe, es obviamente posible construir volúmenes cuya magnitud —definida en la forma habitual— supere a todo número real dado. Tales volúmenes existen, pues, necesariamente en cualquier realización (o »modelo«) de la axiomática de Reidemeister y es, por ende, una condición de posibilidad de las contrapartidas incongruentes construidas según ella. En otras palabras, la diferencia entre las contrapartidas incongruentes puede definirse conceptualmente en términos de las nociones de »punto« y »distancia entre puntos«, siempre que supongamos que los puntos comprendidos en las contrapartidas pertenecen al conjunto de puntos de un espacio tridimensional infinito.

Así, aunque Reidemeister se empeña en evitarlo, la distinción entre las contrapartidas incongruentes entraña también en su sistema una referencia a la totalidad del espacio. De ello Kant infería sin más que esta referencia al espacio es necesaria para la cabal determinación de cada contrapartida incongruente, y que, por lo tanto, el espacio universal es una condición de posibilidad de la existencia de cuerpos, dotados necesariamente de figuras, cada una de las cuales (excepto en casos excepcionales de simetría) admite la construcción de una contrapartida incongruente. Esta conclusión de Kant se basa en que la diferencia en virtud de la cual una contrapartida no puede quedar comprendida en los límites de la otra tiene que fundarse en una

determinación interna propia de cada una (determinación interna que en el caso de algunos seres vivos se transmitía por herencia). Reidemeister impugna esta inferencia, sosteniendo que ella depende de la validez de un principio que él enuncia así: si G y H son objetos discernibles, tiene que existir una propiedad *p* que G posee y H no posee. Reidemeister sostiene que este principio no tiene validez en geometría. Es posible distinguir entre dos objetos geométricos, aunque sus propiedades respectivas coincidan, valiéndose de las relaciones entre ellos, o de proposiciones que se refieren a ambos. En geometría rige según Reidemeister el siguiente lema: si G y H son dos objetos geométricos, R el conjunto de las proposiciones geométricas válidas referentes a G, S el conjunto de aquéllas referentes a H y T el conjunto de las referentes al par ordenado de objetos $\langle G,H \rangle$, entonces hay objetos G y H tales que las proposiciones de T no están todas comprendidas entre las consecuencias lógicas de la aseveración conjunta de R y S. El lema es obvio si G y H son puntos; la distancia entre dos puntos no puede deducirse de las proposiciones que se refieren a cada uno de ellos, separadamente. Esta objeción de Reidemeister permite comprender mejor el alcance del escrito de Kant sobre las regiones del espacio. Para la metafísica tradicional los entes realmente existentes son sustancias o atributos de sustancias; un distingo real, no meramente convencional o arbitrario, entre dos sustancias tiene que fundarse en una diferencia en sus atributos. Dos sustancias con atributos idénticos no podrían ni siquiera tener relaciones entre sí, ya que para tener relaciones tienen que distinguirse, y la base de la distinción tiene que estar en cada una de ellas, si son efectivamente sustancias, capaces por tanto de existir cada cual por sí misma, aunque no exista otra. Según la citada objeción de Reidemeister, estos principios no se aplicarían a los objetos de la geometría. Pero esto significa que tampoco tendrían aplicación a los objetos de la física, a menos que desecháramos la convicción moderna de que los objetos físicos están sujetos a necesidades geométricas. En cambio, si la preservamos, porque no estamos dispuestos a renunciar a la física matemática, el análisis de Reidemeister revela que el escrito de Kant sobre las regiones del espacio nos pone ante el siguiente dilema: o bien los cuerpos son sustancias, obedientes a los principios de la metafísica tradicional, y entonces su determinación cabal supone la existencia del espacio, que se presenta como el fundamento —necesariamente sustancial— de la posibilidad de la existencia de sustancias;

o, si la realidad sustancial del espacio es inaceptable, los cuerpos no obedecen a los principios que la metafísica tradicional prescribe para la determinación de las sustancias y no pueden concebirse como entes *per se* en el sentido de esa metafísica. En 1768, Kant parece inclinarse a la primera alternativa. Pero muy pronto adoptará la segunda. Porque el espacio no es una sustancia ni en general una realidad existente, y los cuerpos no pueden determinarse cabalmente si no es mediante sus relaciones mutuas y con él, tampoco los cuerpos son sustancias, en el sentido de Aristóteles y de Leibniz, sino objetos fenoménicos, que son concretamente lo que son en virtud del lugar que ocupan en el tejido de relaciones en que se ofrecen, y desglosados del cual son sólo entes truncos, abstractos, incapaces de existir.

75 Sorprenderá al lector que en una obra donde sostiene que no sabemos ni podemos saber nada de las cosas en sí, Kant siga dictaminando sobre lo que puede o no puede ocurrir en el caso de ellas. Trato esta cuestión en la Parte IV.

76 [Aunque las contrapartidas incongruentes fueron muy comentadas en la segunda mitad del siglo XX (véase la colección de trabajos reunida por van Cleve y Frederick 1991), hasta donde sé sólo Buroker 1981 atribuye a su descubrimiento el mismo valor y significado que yo; cf. Torretti 1982. — **Nota de 2004**].

77 No me parece aceptable una objeción que Lange (1958/59) hace a Reidemeister. En el sistema de Reidemeister, la posibilidad de construir contrapartidas incongruentes descansa en la posibilidad de asignar dos »sentidos« a cada línea recta, o sea, en la orientabilidad de la recta. Lange alega que Reidemeister introduce subrepticiamente esta propiedad cuando da por descontado que la distancia entre A y B es igual a la distancia entre B y A. Pero justamente cuando no se lo da por descontado, postulando, por ejemplo, que $\delta(AB) \neq \delta(BA)$, la distancia se define como función de los pares *ordenados* de puntos, lo cual introduce la noción de *orden de un par de puntos* entre los conceptos primitivos del sistema. Por esta vía, pues, y no por la que sigue Reidemeister, estaríamos *presuponiendo* la orientabilidad de la recta.

14

En el artículo de 1768 Kant defiende la existencia real del espacio absoluto con argumentos novedosos, pero en términos que claramente recuerdan la doctrina habitualmente atribuida a Newton. Dos años más tarde, en la disertación *De mundi* (1770), presenta la doctrina del espacio que defenderá el resto de su vida, y que es un hallazgo original suyo. Según esta doctrina, el espacio no es real, sino ideal, esto es, no tiene existencia independiente de la vida mental de los hombres, y constituye un principio que condiciona la manera como tenemos que representarnos los objetos que conocemos a través de nuestros sentidos. Aunque Kant en su correspondencia se declara partidario de los vuelcos intelectuales (Ak 10:55), es asombrosa la rapidez con que pasa de la concepción del espacio como mero sistema ideal de relaciones fundado en la realidad de las cosas espaciales, que Kant todavía defiende en 1764, a la afirmación de la realidad del espacio absoluto en 1768, y luego en 1770 a la doctrina peculiar suya, ajena y contraria a las dos anteriores. Especialmente llamativo es que nunca se haya dado el trabajo de refutar la argumentación de 1768, sino que, por el contrario, la utilice como vimos en apoyo de su concepción posterior.

Hay una razón muy simple que lo explica y quita su aire paradojal al último vuelco de Kant: los argumentos de 1768 destruyen la primera concepción kantiana del espacio —emparentada con el leibnizianismo— al demostrar que éste hace posible el ser de las cosas espaciales; pero no establecen inequívocamente la concepción newtoniana. La precedencia ontológica del espacio puede entenderse de dos maneras: o bien las cosas espaciales existen como tales independientemente de nuestras representaciones, y asimismo el espacio absoluto que las funda; o bien el espacio es ideal y por ende también lo son las cosas espaciales como tales. El »vuelco« de 1768 a 1770 consiste en un rechazo de la primera alternativa para adoptar la segunda. No supone, por tanto, un abandono de los pensamientos expuestos en el artículo sobre las regiones del espacio, sino solamente una reinterpretación de sus resultados. Con todo, esta

reinterpretación conlleva una trasformación hondísima y de muy vasto alcance en el modo de concebir el ser mismo de las cosas. Conviene por eso que tratemos de entender los motivos que lo condujeron a ella, impidiéndole conformarse con la interpretación newtoniana de la tesis de que el espacio precede a las cosas.

Vimos que en el propio escrito de 1768 Kant admite que la afirmación de la existencia real del espacio absoluto suscita dificultades que él no está en condiciones de resolver. No nos dice cuáles son, sino sólo que ellas se presentan cuando intentamos concebir »con ideas de la razón« la realidad del espacio, suficientemente obvia para la intuición de lo que Kant llama aquí 'sentido interno'. Ni a esta última expresión ni a la voz 'idea' podemos atribuir ya en este pasaje el sentido especial que tendrán en los escritos críticos de Kant. Probablemente, lo único que él pretende decir aquí es que no es fácil pensar, esto es, determinar conceptualmente el ser del espacio, cuya precedencia respecto al ser de las cosas espaciales ha quedado establecida sobre la base de una evidencia inmediata e incontrarrestable. Las dificultades en que Kant piensa son probablemente las mismas que hará valer más tarde, cuando critique la doctrina newtoniana de la realidad del espacio absoluto, afines a aquellas otras formuladas por Leibniz en su polémica con Clarke que, según algunos comentaristas, Kant estudió asiduamente en estos años.[78] En la *Crítica de la razón pura* escribe que los partidarios de la realidad absoluta del espacio y el tiempo, como entes sustanciales, »tienen que suponer dos quimeras [*Undinge*] eternas e infinitas que subsisten por sí mismas, que están allí —sin que haya nada efectivamente existente— sólo para abarcar dentro de sí todo lo que existe efectivamente« (KrV, A 39/B 56). Y más adelante habla de »los absurdos [*Ungereimtheiten*] en que uno se enreda, en cuanto dos cosas infinitas, que no son sustancias ni algo que efectivamente inhiera en las sustancias, tienen que ser algo existente, y aun la condición necesaria de la existencia de todas las cosas, y persistir también aunque se supriman todas las cosas existentes« (KrV, B 70s). Aparte de la dificultad intrínseca de concebir tales »quimeras« o monstruos metafísicos, existe el peligro de que el espacio, concebido como un todo infinito y eterno, existente por sí y principio posibilitante de todas las cosas materiales, alcance con respecto a estas cosas el rango ontológico atribuido tradicionalmente a Dios. Si recordamos

que Spinoza, la *bête noire* de la filosofía cristiana del siglo XVIII, había sostenido justamente que el espacio infinito no es sino un modo de ser y darse a conocer del único Existente verdadero, comprenderemos mejor la alarma que tiene que haber producido al propio Kant su descubrimiento de que el espacio precedía y fundaba la posibilidad de las cosas. En varias ocasiones Kant ha hecho presente, en forma breve, pero clara y terminante, que su doctrina crítica de la idealidad del espacio (y el tiempo) es la única alternativa que se puede oponer al espinocismo. En las lecciones de metafísica de 1792/93, según apuntes del conde Dohna-Wundlacken, dijo: »Si consideramos el espacio como real, adoptamos el sistema de Spinoza« (Ak $28:666_{30\text{-}31}$). En la *Crítica de la razón práctica* (1788) había escrito: »Si no se supone la idealidad del espacio y el tiempo, sólo resta el espinocismo, según el cual el espacio y el tiempo son determinaciones esenciales del propio ente primordial [*Urwesen*]« (Ak 5:101s). En las lecciones de metafísica editadas por Pölitz, profesadas probablemente antes de 1780, vincula expresamente el espinocismo a la doctrina de la precedencia ontológica del espacio con respecto a las cosas espaciales. Tras afirmar que »espacio y tiempo son las condiciones de la existencia de las cosas«, explica su propia doctrina de que son »formas« de nuestra sensibilidad, y agrega luego: »Si supongo que el espacio es un ser en sí, el espinocismo es irrefutable, es decir, las partes del mundo son partes de la divinidad. El espacio es la divinidad, es único, omnipresente; no puede pensarse nada fuera de él; todo está en él« (Ak 28:567). Por último, la R. 6317 no deja lugar a dudas sobre la conexión indicada: »Además, el espacio y el tiempo son determinaciones a priori tan necesarias de la existencia de las cosas, que si fuesen determinaciones de las cosas en sí no sólo serían, junto con todas sus consecuencias, condiciones de la existencia de la Divinidad, sino que, debido a su infinitud y absoluta necesidad, hasta habría que considerarlos como atributos divinos« (Ak 18:626). Aunque este texto es bastante posterior, sugiere abiertamente que el fantasma del espinocismo anduvo rondando a Kant en cuanto desistió en 1768 de su anterior concepción del espacio como sistema de relaciones.

Por otro lado, es probable que la renovada reflexión sobre el espacio que condujo al abandono de la concepción relacional haya sido motivada en parte por el fracaso de esta concepción frente al problema de la interacción

entre alma y cuerpo. Vimos que a los veintidós años Kant estaba seguro de poder superar fácilmente esta *crux philosophorum* con sólo concebir el espacio como fenómeno de la interacción de las sustancias simples. Pero su elaboración ulterior de esta doctrina del espacio en la *Monadología física* lo condujo a resultados que, según Kant mismo reconoce en *Sueños de un visionario*, hacen que parezca imposible la interacción entre el alma y las cosas corporales. Que esta cuestión inspiró y orientó las meditaciones conducentes al artículo de 1768 puede verse también en el afán por vincular estrechamente el espacio absoluto a la existencia del hombre, que Kant exhibe aquí. El concepto mismo de las »regiones« del espacio, que es el tema del artículo, arraiga según él en la posible partición del espacio por tres planos perpendiculares entre sí en cuya intersección se sitúa nuestro cuerpo (Ak 2:378s). Según la doctrina de 1768, éste tendría —como cualquier otro objeto espacial— una relación esencial con el espacio absoluto que serviría de base a nuestra representación de éste y a nuestra conciencia del fenómeno de las contrapartidas incongruentes. Ahora bien, si es así que el problema de la interacción entre alma y cuerpo y de la localización del alma en el espacio ha contribuido a motivar las reflexiones que dieron lugar al vuelco doctrinal de 1768, es razonable suponer que Kant esperara que la concepción del espacio a que en definitiva llegase le diera una solución de este problema. Por otra parte, la doctrina de la existencia real del espacio absoluto, condición de posibilidad de las cosas espaciales, no parece la más indicada para aportar tal solución. En efecto, conforme a esta doctrina, todo lo que tiene un lugar en el espacio depende de éste en su ser; el alma, por lo tanto, o bien carece de lugar, y entonces no se entiende cómo pueda actuar sobre las cosas espaciales, o bien lo tiene, y entonces el espacio es el principio que la hace posible, el alma es intrínsecamente espacial, lo que equivale en la práctica a declararla corporal, material. La tesis de la realidad absoluta del espacio, lo mismo que la tesis anterior de que el espacio es sólo el fenómeno de la interacción de las sustancias llevan pues el problema de la relación alma-cuerpo a un callejón sin salida. Es probable entonces que la preocupación con este problema haya inducido a Kant a seguir buscando una determinación diferente de la naturaleza del espacio; en todo caso, ella ha contribuido a que se considerara satisfecho con la que luego halló, que establece una conexión muy íntima entre la existencia humana y el espacio, pero sin basarla en él, puesto que, por el

contrario, hace de éste uno de los principios que la caracterizan en su mismo ser.

Con todo, es claro que un pensador de la honradez y moderación de Kant no puede haber llegado a una posición tan revolucionaria como la que implica su doctrina madura del espacio, por el puro afán de salvar ciertas concepciones heredadas sobre la naturaleza del hombre, su alma, su cuerpo, o para evitar la conclusión espinocista de que el espacio es una manifestación inmediata del ser de Dios. Sus simpatías ideológicas en estas materias han servido seguramente de acicate a sus investigaciones, pero no pueden haber bastado para fijarles el rumbo, ni mucho menos para determinar sus resultados. Por esto, los grandes comentaristas —Alois Riehl, Benno Erdmann, Erich Adickes— que a fines del siglo XIX estudiaron la gestación de la filosofía crítica de Kant y buscaron el motivo determinante del paso decisivo del realismo del espacio de 1768 al idealismo de 1770, creyeron hallarlo en un problema puramente teórico, que Kant debió encarar con urgencia impostergable a raíz justamente del abandono, en 1768, de la concepción del espacio como un sistema abstracto de relaciones. Éste es el problema del conflicto de la razón consigo misma que Kant luego llamará *la antinomia de la razón pura*. Este conflicto o antinomia se manifiesta en cuatro cuestiones, relativas a diversas propiedades esenciales del mundo sensible o totalidad de las cosas y sucesos espaciotemporales, y que, según Kant, admiten cada una dos respuestas contradictorias, demostrables ambas con todo rigor. Una tradición iniciada por el mismo Kant llama, con cierta impropiedad, »antinomias« —en plural— a los cuatro pares de tesis mutuamente contradictorias en que se despliega la antinomia de la razón pura.[79] Son los siguientes:[80]

1	El mundo tiene un comienzo (límite) en el espacio y en el tiempo.	El mundo es infinito en el espacio y en el tiempo.
2	Todo en el mundo consta de partes simples.	No hay nada simple, sino que todo es compuesto.
3	Existen en el mundo causas que actúan con libertad.	No hay libertad, sino que todo es naturaleza.
4	En la serie de las causas mundanales existe algún ente necesario.	Nada hay necesario en esa serie, sino que todo es contingente en ella.

Varias razones hacen verosímil que la meditación sobre estas antinomias, a raíz del descubrimiento en 1768 de que el espacio precede a las cosas, haya llevado a Kant a la doctrina de 1770 de que el espacio es ideal y las cosas espaciales, en cuanto tales, no son sino fenómenos. Ante todo, tenemos el hecho —que no es desdeñable— de que esta es la doctrina que según Kant contiene la clave para resolver las cuatro antinomias. El conflicto de la razón consigo misma sólo surge si las cosas espaciotemporales son entes existentes por sí mismos —»cosas en sí«, en la terminología de Kant— pero se desvanece si no son más que fenómenos, presentaciones a la conciencia humana de algo que, por sí mismo, no es ni espacial ni temporal. Es claro que un conjunto de fenómenos puede carecer de límites y comienzo, sin por ello ser actualmente infinito y eterno, y puede ser indefinidamente divisible aunque no esté infinitamente dividido. En cuanto a la tercera y cuarta antinomias, Kant sostendrá que una de las tesis contradictorias puede valer para los fenómenos de la experiencia, aunque rija la otra para las »cosas en sí« que los fundan. Pero los comentaristas que nombré no se dieron por contentos con esta razón —surgida de un análisis crítico inmanente del problema— para atribuir a las antinomias un papel decisivo en la génesis de la doctrina del espacio publicada en 1770. En apoyo de su tesis invocaron además el testimonio

expreso del mismo Kant, quien el 21/9/1798 escribió a Christian Garve lo que sigue:

> El punto de donde partí no fue la investigación de la existencia de Dios, de la inmortalidad, etc., sino la antinomia de la razón pura: »El mundo tiene un comienzo—no tiene un comienzo, etc., hasta la cuarta [*sic*]: hay libertad en el hombre—contra esto: no hay libertad, sino que todo en él es necesidad de la naturaleza«. Esto fue lo que primero me despertó del sueño dogmático y me impulsó a la crítica de la razón misma, para acabar con el escándalo de la aparente contradicción de la razón consigo misma.
>
> (Ak 12:257s)[81]

Esta declaración tardía pero precisa de Kant guarda relación con una más temprana pero más oscura. La R. 5037, escrita probablemente entre 1776 y 1778, dice así:

> En un comienzo vi esta doctrina como en una penumbra. Intenté con toda seriedad demostrar proposiciones y su contrario, no para erigir una doctrina de la duda, sino, sospechando una ilusión del entendimiento, para descubrir dónde estaba. El año 69 me dio gran luz.
>
> (Ak 18:69)

Evidentemente, la »doctrina« *(Lehrbegriff)* aludida aquí no puede ser otra que la de la antinomia de la razón pura. En cuanto a la »gran luz« que le trajo el año 1769, algunos comentaristas entienden que se refiere a la tesis de la idealidad del espacio y el tiempo (que resuelve la antinomia), otros que se trata del distingo entre sensibilidad y entendimiento (que, apoyado en la nueva concepción del espacio y el tiempo, le brinda un marco sistemático).[82] De este modo, el propio Kant nos habría dicho que la necesidad de resolver el conflicto de la razón consigo misma le condujo a su revolucionaria doctrina de la idealidad del espacio y el tiempo y del carácter puramente fenoménico de las cosas espaciotemporales. El motivo es, sin duda, suficiente para justificar este paso radical: no podía tolerarse la posibilidad escandalosa de demostrar rigurosamente proposiciones

contradictorias. Por lo demás, es claro que en el caso particular del segundo par antinómico Kant tiene que haber percibido esta posibilidad apenas abandonó la concepción del espacio como fenómeno de la interacción de las sustancias simples. En efecto, el conflicto expresado en ella —el mundo corporal consta de partes indivisibles o el mundo corporal es divisible al infinito— le preocupó desde su juventud y creyó haberlo resuelto en la *Monadología física* apelando precisamente a la concepción del espacio rechazada en 1768: el mundo corporal es un agregado de sustancias indivisibles inextensas, cuya acción recíproca funda el fenómeno de la extensión divisible hasta el infinito. Si el espacio funda las cosas espaciales y no al revés, no puede haber cosas espaciales inextensas, pues el punto no es una parte del espacio, sino un límite, y no puede en consecuencia subsistir por sí mismo. Pero todo lo que es extenso es divisible al infinito. La doctrina de 1768 restablece pues con toda su fuerza la paradoja que Kant creía haber superado en la *Monadología física*. Si abolimos en el pensamiento todas las relaciones de composición entre las partes de que constan los cuerpos divisibles de la experiencia, lo que resta no es un conjunto de elementos indivisibles, sino la nada misma, pues la divisibilidad de los cuerpos es infinita, y cualquier parte subsistente (y por ende extensa) que discernamos en ellos es también un cuerpo compuesto, indefinidamente divisible. Ahora bien, es claro que si el mundo de los cuerpos, como siempre se había supuesto, es un agregado de entes, cada uno de los cuales subsiste con independencia de los otros, o sea, de sustancias en la acepción tradicional, la conclusión a que hemos llegado es inadmisible, pues, como Kant señala en la *Crítica*, »que no quede absolutamente nada, al abolir en el pensamiento toda composición de la materia, no parece conciliable con el concepto de una sustancia, que propiamente debía ser el sujeto de toda composición, y tendría que persistir en sus elementos, aunque se suprima el enlace de éstos en el espacio, en virtud del cual forman un cuerpo« (KrV, A 525/B 553). En sus escritos críticos Kant reitera más de una vez que la única solución a este dilema es la doctrina de la idealidad del espacio y el consiguiente carácter fenoménico de los cuerpos que publicó en 1770. En 1790 escribe:

> La Crítica muestra […] que en el mundo corpóreo o totalidad de los objetos de los sentidos externos hay por todas partes cosas compuestas, pero lo simple no se encuentra en absoluto. A la vez demuestra que la razón, cuando piensa en un compuesto de sustancias como cosa en sí (sin relacionarlo con la constitución peculiar de nuestros sentidos), lisa y llanamente tiene que pensarlo como constando de sustancias simples. Conforme a lo que necesariamente conlleva la intuición de los objetos en el espacio, la razón no puede ni debe concebir nada simple como presente en ellos. De esto se sigue que, aunque nuestros sentidos se agudizaran infinitamente, jamás les será posible siquiera aproximarse a lo simple, y mucho menos dar al fin con ello […]. No queda entonces otra salida que admitir que los cuerpos no son cosas en sí y que su representación sensible, que denominamos cosas corpóreas, no es sino el fenómeno de algo que, como cosa en sí, podría contener lo simple, pero que permanece enteramente inconocible para nosotros.
>
> (Ak 8:209)

La conexión entre el problema de las antinomias y la doctrina de la idealidad del espacio y el tiempo es pues notoria, y es seguro que en 1768 la afirmación de que el espacio precede a las cosas ha resucitado el dilema concerniente a la divisibilidad infinita de la materia, que Kant más tarde considera resoluble sólo merced a esa nueva doctrina. Era natural, por eso, que la enseñanza de los comentaristas que conectan la doctrina de 1770 con las antinomias de la cosmología alcanzase gran difusión y que por mucho tiempo se la juzgara una verdad probada. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XX ha despertado oposición. En particular, Klaus Reich niega de plano esa conexión, ya que, según él, la doctrina del »conflicto de la razón consigo misma« no puede haber sido descubierta antes de 1770 y por tanto no puede haber influido en la génesis de la doctrina del espacio y el tiempo expuesta en el *De mundi* (1958, pp. vii-xvi).[83] Su razón de fondo es ésta: en la carta a Garve citada en la p. 186, Kant decía que la antinomia de la razón pura lo había despertado de su sueño dogmático; ahora bien, según Reich, el *De mundi* presenta a Kant sumido profundamente en ese sueño, puesto que defiende allí la posibilidad de un conocimiento puramente intelectual de los objetos de la metafísica. Reich señala además que los dos

o tres pasajes de la disertación (Ak 2:391s, 2:415, 2:417) que tocan los temas de las antinomias nada dicen acerca de un pretendido conflicto de la razón consigo misma que surgiría en relación con ellos. Por último, hace ver que el testimonio más contundente a favor de la tesis tradicional —la R. 5037 que cité en la p. 187— no dice en forma inequívoca lo que se ha pretendido leer en ella. Kant alude a una doctrina que ha visto »como en una penumbra« hasta que el año 1769 le dio »gran luz«; pero no indica de qué doctrina se trata. Reich estima que cuando Kant habla allí de sus intentos de »demostrar proposiciones y su contrario« no necesariamente se refiere a las tesis y antítesis de las cuatro antinomias. Hay, particularmente en *Sueños de un visionario*, otros ejemplos de pares de proposiciones contradictorias que Kant enfrenta, como él dice, no para fomentar el escepticismo, sino con el ánimo de establecer cuál es la fuente de las disensiones interminables de la metafísica. Para Reich el factor determinante de la concepción expuesta en 1770 sería el descubrimiento de una incongruencia (*Mißhelligkeit*) entre la sensibilidad y el entendimiento; ésta habría quedado particularmente en evidencia después que Kant describió (en *Sueños de un visionario*) la presencia del alma en el espacio como algo que podemos pensar pero no intuir, y exhibió (en el artículo de 1768) la diferencia entre las contrapartidas incongruentes como algo que podemos intuir pero no pensar. Con todo, es claro que la mera noción de que los sentidos y la inteligencia son facultades cognitivas distintas e irreducibles y talvez también incongruentes no basta para motivar la tesis de la idealidad del espacio y el tiempo; antes bien, en el *De mundi*, sólo la nueva doctrina del espacio y el tiempo, y la concomitante interpretación de ellos como principios propios del conocimiento sensible humano permiten fundar la tesis allí expuesta de que la sensibilidad es irreducible a la inteligencia y que no hay un paso gradual de las representaciones de aquélla a las representaciones de ésta.

Sea de ello lo que fuere, contra el argumento de Reich hay una objeción a mi juicio definitiva: si el descubrimiento de las antinomias no hubiera sacado a Kant del »sueño dogmático« antes de 1770, no habría podido despertarlo después. En efecto, las antinomias sólo constituyen un problema urgente e inquietante, capaz de turbar a alguien en su sueño, si consideramos a las cosas espaciotemporales como sustancias o compuestos de sustancias, mutuamente independientes, existentes por sí mismas; pero

ésta es una posición que Kant ha abandonado ya en 1770, según Reich antes de que las antinomias lo sacudan. Ahora bien, abandonada esa posición, proclamada la idealidad del espacio y el tiempo y el carácter puramente fenoménico de los cuerpos, las antinomias, conocidas o no, se vuelven inocuas, pues ya se sabe cómo resolverlas. Quien no despertó del sueño dogmático antes de hallar su solución, seguirá durmiendo si da con ellas una vez que la posee.[84] Por lo demás la interpretación de la frase »sueño dogmático« por Reich no concuerda con las definiciones de Kant. Para éste el dogmatismo no es una tesis sobre el ser o el conocimiento de las cosas, sino una postura metodológica: no consiste en creer positivamente que el hombre es capaz de conocer los objetos de la metafísica, sino en aventurarse a investigarlos sin antes haber examinado nuestra capacidad de conocerlos.[85] Pues bien, con su distingo entre la sensibilidad y el entendimiento y su teoría de las »formas« del conocimiento sensible, la disertación *De mundi* dio en 1770 un primer paso importante en la realización de ese examen, que Kant venía preconizando desde 1766.[86] Me parece pues que la disertación, obra »dogmática« en la acepción que Reich da a este vocablo, no debe haberlo sido a ojos del propio Kant, quien hacia el fin de sus días recomendará empezar con este escrito la edición de sus escritos breves (prescindiendo de todos los anteriores).[87]

De todos modos, es razonable sostener que el sistema de los cuatro pares de antinomias, tal como se presenta en la *Crítica de la razón pura*, fue elaborado por Kant después de 1770, puesto que se organiza de acuerdo con la tabla de las categorías, que Kant parece no haber establecido antes de 1775. Es probable además que las antinomias tercera y cuarta, que no tienen una conexión directa con la cuestión de la naturaleza del espacio, hayan sido desarrolladas tardíamente, y quizás sólo cuando Kant procedió a organizar el sistema.[88] Por otra parte, es verosímil que Kant, celoso siempre de evitar aun la apariencia de escepticismo, no haya querido describir este dilema como un »conflicto de la razón consigo misma« mientras no pudo explicar su solución; y aunque las bases de ésta ya están contenidas en *De mundi*, no cabía esperar que en este breve escrito académico Kant hubiera presentado en toda su urgencia un conflicto gravísimo que, aunque ya tuviera resuelto en principio, todavía no acababa de sistematizar. De hecho, la sección I del *De mundi* (Ak 2:391s) trae una

exposición del problema de la primera antinomia que es quizás más efectiva y convincente que la de la *Crítica de la razón pura*; y aunque Kant no usa en este lugar la expresión »conflicto de la razón consigo misma«, lo que allí se presenta merecería ese nombre, si Kant no hubiera propuesto en el mismo escrito una vía posible para resolverlo. Ésta, que anticipa inequívocamente la solución de las antinomias en la *Crítica*, consiste en señalar que el dilema del mundo limitado o infinito supone las nociones de coordinación sucesiva o simultánea de una multiplicidad, las cuales »no pertenecen al concepto intelectual del todo sino a las condiciones de su intuición sensible« (Ak 2:392). La segunda antinomia, la antinomia de la divisibilidad infinita, que Kant cita una y otra vez como el argumento más convincente en pro de su doctrina del espacio y el tiempo y los fenómenos (Ak 8:202s, Ak 4:505-508, Ak 20:421s), no figura en el *De mundi*, pero no pudo menos que planteársele de nuevo en cuanto repudió en 1768 la concepción del espacio que antes le permitía resolverla.

Por las razones indicadas, la enseñanza tradicional que asocia el vuelco en la doctrina kantiana del espacio entre 1768 y 1770 al problema de las antinomias me parece correcta en los términos en que la he presentado y defendido aquí. Las antinomias primera y segunda, aunque Kant todavía no les diera este nombre ni las hubiera integrado en el sistema cuatripartito del »conflicto de la razón consigo misma«, han debido planteársele a raíz de la adopción de la tesis de que el espacio precede a las cosas, y han actuado como un decisivo agente catalítico en la generación de la doctrina del *De mundi*. Digo »catalítico«, porque la presencia de estos problemas ha hecho indispensable, sin duda, una trasformación en la manera de concebir la naturaleza del espacio, pero no podía bastar para determinar el carácter preciso que esa trasformación adoptó en el pensamiento de Kant. Las antinomias lo han puesto frente a un problema dramático, aparentemente insoluble, y han acelerado la búsqueda de una solución; pero no han podido señalársela, ni siquiera sugerírsela. ¿Cómo llega Kant a la idea de vincular la naturaleza del espacio a la propia facultad humana de conocer, de ligar su realidad a la actualidad de la conciencia? Es imposible adivinar los caminos del pensamiento, cuando, como en este caso, no ha dejado huellas documentales; pero creo oportuno adelantar una conjetura sobre esta cuestión, que, aunque no represente un retrato fiel de lo sucedido en la mente de Kant en esos años, de todos modos sirve para aclarar el sentido,

fundamento y alcance de su nueva doctrina. Con este fin, debemos recordar que esta doctrina no concierne sólo a la naturaleza del espacio sino también a la naturaleza del tiempo. Sobre ésta Kant nada dice en sus publicaciones anteriores a 1770. En particular, la argumentación de 1768 en pro de la existencia real del espacio absoluto no tiene un paralelo referente al tiempo (tampoco en las reflexiones póstumas). Por otra parte, la primera antinomia, cuya dificultad el *De mundi* comenta expresamente, sólo puede surgir si suponemos no sólo la realidad absoluta del espacio, sino además la del tiempo. De ésta depende no sólo el dilema relativo al origen finita o infinitamente lejano del mundo en el tiempo, sino también el que concierne a sus límites en el espacio, pues el argumento destinado a probar la imposibilidad de un mundo espacialmente infinito apela —lo mismo en el *De mundi* que en la *Crítica*— a consideraciones temporales (cf. Ak 2:391s, ya citado; KrV, A 426-432/B 454-460). Puesto que la primera antinomia se ha planteado a Kant en su doble aspecto antes de 1770, es casi seguro que la argumentación de 1768 en favor de la precedencia ontológica del espacio respecto de las cosas espaciales le pareció implicar, por analogía, la misma conclusión en lo que respecta al tiempo. Por lo demás, es verosímil que la estrecha asociación entre espacio y tiempo en las doctrinas de Leibniz y de Newton indujese a Kant a creer que cualquier decisión acerca de la naturaleza del espacio debe ir unida a una decisión análoga con respecto a la naturaleza del tiempo. Si el espacio, según se estableció en el escrito de 1768, precede a las cosas mundanales, también las precede o condiciona el tiempo. Si no fuera así, el mundo bien podría tener límites en el espacio y un comienzo en el tiempo, eliminándose las dificultades del infinito actual, ya que el tiempo comenzaría con las cosas y el espacio llegaría hasta donde ellas llegan. En cambio, si las cosas no condicionan al espacio, sino al revés, un mundo finito está limitado por el espacio vacío que lo circunda, y un mundo que comienza temporalmente limita con el tiempo vacío que lo precede; pero ambas soluciones son absurdas, ya que el tiempo y el espacio vacíos, homogéneos, indeterminados, no pueden definir ni limitar nada.

Si Kant desde 1768 creía que no sólo el espacio sino también el tiempo preceden y condicionan el ser de las cosas que conocemos con los sentidos, no es difícil entender que, urgido por el dilema de las antinomias, haya llegado tan pronto a la doctrina revolucionaria que hizo pública en 1770. Con arreglo a ella, espacio y tiempo son »formas de la sensibilidad«,

condiciones o principios de la ordenación de los objetos del conocimiento empírico, sensitivo del hombre, sin una existencia independiente del proceso por el cual ese conocimiento se va constituyendo. La prioridad ontológica del espacio y el tiempo con respecto a los objetos espaciotemporales implica que tampoco éstos, del modo como se nos ofrecen, son independientes de la actividad de conocer que los descubre; no son las cosas »tal como son en sí mismas«, sino »fenómenos«, esto es, presentaciones de las cosas, sujetas a las leyes y condiciones propias de nuestra facultad de conocer. Ahora bien, si los objetos del conocimiento empírico fueran cosas en sí, la prioridad ontológica de espacio y tiempo respecto de esos objetos implicaría la existencia real del espacio y el tiempo absolutos. Esta conclusión, que tratándose del espacio resulta extraña, en el caso del tiempo es sencillamente inaceptable. Puede pasar, quizás, la idea del espacio como un inmenso receptáculo vacío, que luego se llena de cosas. Pero la concepción del tiempo como una cinta o senda, existente toda a la vez, en la que no ocurre nada pero que puede llenarse de sucesos, es evidentemente ridícula. Si, como dicen algunos, el tiempo fluye, hay que suponer otro tiempo en el cual este proceso acontezca.[89] También hay que suponerlo si el tiempo se concibe como una realidad estática, una suerte de espacio unidimensional en que los instantes sucesivos se yuxtaponen: si se le atribuye existencia *actual* se le estará atribuyendo existencia *en este instante*, el instante presente de otro tiempo, por cuya naturaleza habrá que preguntarse. Estas dificultades revelan algo que Kant tenía muy claro: en el conocimiento humano, la atribución de existencia implica siempre una determinación temporal.[90] No es admisible, entonces, atribuir existencia al tiempo, en cuanto éste es la condición a que dicha atribución va referida. La atribución de existencia, pretérita, presente o futura, supone una conciencia del tiempo que, siendo ella misma actual, confiera un ser ideal al pasado y al porvenir.

La »idealidad« del tiempo, esto es, su vinculación indisoluble a la conciencia que lo vive, fue considerada ya por Aristóteles (*Phys.*, IV.14, 223ª21-29).[91] Y cuando la íntima asociación de espacio y tiempo en los cimientos conceptuales de la nueva física persuade a los pensadores de la edad moderna de que ambos deben recibir una caracterización ontológica análoga, Leibniz argumentará contra Newton que también el espacio es

ideal, por cuanto el tiempo no puede menos que serlo. Clarke defiende la tesis de Newton de que »el espacio es inmenso, e inmutable, y eterno; y asimismo la duración« (en Leibniz, GP 7:383). Leibniz le responde: »Todo cuanto existe del tiempo y la duración (siendo sucesivo) perece de continuo; y ¿cómo podría existir eternamente una cosa que, hablando con rigor, no existe jamás?, pues ¿cómo puede existir una cosa, ninguna de cuyas partes existe? Del tiempo no existe nunca nada, salvo los instantes; y un instante no es siquiera una parte del tiempo. Quienquiera considere estas observaciones comprenderá fácilmente que el tiempo sólo puede ser algo ideal. Y la analogía entre el tiempo y el espacio evidenciará que éste es tan puramente ideal como aquél« (GP 7:402s). Hay motivos para pensar que Kant estudió la polémica de Leibniz y Clarke entre 1768 y 1770 (§II.n78, p. 813). De ser así, este pasaje refuerza lo que llevo dicho sobre la génesis de la doctrina crítica sobre la idealidad del espacio y el tiempo. La originalidad de Kant consiste en que, junto con admitir con Leibniz la idealidad del tiempo, y por analogía la del espacio, acaba de persuadirse, a raíz de su meditación acerca de las contrapartidas incongruentes, de que el espacio condiciona el ser de los cuerpos, de modo que, por analogía, el tiempo a su vez condiciona el de los procesos. La necesidad de reunir estas dos posiciones, que en la polémica Leibniz-Clarke se presentaban como diametralmente opuestas, conduce a Kant a su paradoja revolucionaria: transfiriendo al tiempo la tesis de la prioridad establecida para el espacio y aplicando al espacio la tesis de la idealidad, evidente en el caso del tiempo, concluye que son ideales también las cosas espaciotemporales, esto es, que ellas son lo que son, así como se manifiestan, en virtud de su inserción en el proceso cognitivo en que llegan a manifestarse. Esta conclusión le habría parecido probablemente inverosímil si no ofreciera una solución sencilla e inmediata a los dilemas de la primera y segunda antinomias, que han preocupado a Kant en esos años. En efecto, si las cosas sensibles no son sino fenómenos, indisolublemente ligados al proceso en que se revelan, no cabe aplicarles las alternativas que las antinomias contraponen. Aunque el conocimiento empírico pueda extenderse indefinidamente en el espacio, sin que los objetos que se le presentan se agoten jamás, ello no implica que estos objetos subsistan independientemente de su presentación, más allá del último lindero alcanzado por el conocimiento empírico, formando un agregado infinito actual. Aunque la investigación empírica pueda

descomponer indefinidamente a la materia, sin llegar nunca a dar con elementos simples, esto no quiere decir que las cosas materiales estén actualmente articuladas hasta el infinito en partes infinitamente divididas. Por último, aunque la reconstrucción científica del pasado pueda retroceder interminablemente, sin tropezar con un origen o comienzo del mundo, no cabe sostener que ahora mismo, cuando esa reconstrucción aún está incompleta, ya ha transcurrido toda una eternidad.[92]

78 Véase Vaihinger 1881/92, 2:436, 2:530s; Cassirer 1922, 2:621 n.1. Cassirer cita allí varias reflexiones de Kant que abordan problemas tratados en la polémica entre Clarke y Leibniz. Así, las RR. 3879 y 3912 se refieren al comienzo del mundo en el tiempo, que Leibniz trata en el §55 de su Quinto Escrito; la R. 4708 al movimiento del cosmos, que Leibniz toca en el §52 del mismo escrito; la R. 4077 al lugar del mundo y al tiempo antes del mundo, que Leibniz considera en el §5 del Tercer Escrito y en los §§13 y ss. del Cuarto; la R. 4425 a la divisibilidad del espacio absoluto, de la que Kant allí da por descontado que es »meramente lógica«, y no »real« como sostuvo Clarke en los §§11-12 de su Cuarto Escrito. (Todas estas reflexiones se hallan en Ak 17, cuya numeración, seguida aquí, difiere de la empleada por Cassirer).

79 Henrich (1960, p. 153n) ha protestado contra la costumbre de hablar de las antinomias en plural. Afirma que Kant habla sólo de la antinomia de la razón en singular, y hace ver que etimológicamente, la palabra *Antinomie* se compone igual que *Autonomie* (‘autonomía’), una voz que sería incongruente usar en plural. Aunque la observación de Henrich ayuda a comprender los numerosos casos en que Kant habla de la Antinomia de la Razón, en singular, para referirse al sistema de los cuatro conflictos de la cosmología racional, no debemos ignorar que el propio Kant inició la práctica que Henrich censura. En la misma *Crítica* habla de la primera antinomia, la segunda antinomia, etc., para referirse a cada uno de estos conflictos (KrV, A 430/B 458; A 438/B 466; etc.) y en otros lugares se refiere simplemente a las »antinomias«, en plural (cf. Ak 4:341; 20:292).

80 Traduzco la versión concisa de *Prolegómenos*, §51 (Ak 4:339). La demostración rigurosa de la *Crítica*, claro está, debe entenderse referida a la formulación de tesis y antítesis ofrecida en esta obra. Los antecedentes históricos de las antinomias de Kant se remontan muy atrás; la trayectoria de las dos primeras se estudia detalladamente en dos bellos trabajos de Heimsoeth (1960, 1961).

81 La carta a Garve contradice el conocido relato del prefacio de *Prolegómenos*, según el cual »la advertencia de David Hume [relativa a las dificultades del concepto de causalidad] fue precisamente aquello que, hace muchos años, primero me sacó del sueño dogmático e impartió una dirección

enteramente nueva a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa« (Ak 4:260). Pero las investigaciones que Kant dice haber iniciado a raíz de la advertencia de Hume y que conciernen al número de los concepto primordiales del entendimiento y a la justificación de su validez objetiva fueron posteriores a 1770, mientras que la preocupación por las antinomias es muy anterior y su efecto revolucionario se hizo sentir ya en 1769, según se desprende de la R. 5037, que cito en la p. 187. Por lo demás, aun en *Prolegómenos*, Kant sugiere ya lo que más tarde escribe a Garve, cuando dice de las ideas cosmológicas que generan la antinomia que »este producto de la razón pura en su uso trascendente es su manifestación [*Phänomen*] más notable y es, entre todas, la que actúa con mayor fuerza para despertar a la filosofía de su sueño dogmático e inducirla a la difícil labor que es la crítica de la razón misma« (Ak 4:338; cf. KrV, A 756s/B 784s).

82 Así Wundt (1924, p. 158), para quien la »gran luz« debe describirse, con más precisión que la habitual, como el descubrimiento de la separación entre el conocimiento intuitivo y el conocimiento intelectual. Como luego se verá, la doctrina kantiana del espacio y el tiempo es el fundamento que justifica ese distingo en los términos en que Kant lo propone, y representa por lo tanto una iluminación que tuvo que preceder o al menos acompañar a la »gran luz« según la entiende Wundt.

83 [En un ensayo aparecido el mismo año que la 1ª edición de este libro, Fang (1967) defiende minuciosamente la tesis de Reich. Sus argumentos no lograron convencerme. — **Nota de 2004**].

84 »No habría sido posible caer en las antinomias matemáticas [la primera y la segunda] si no se hubiese tomado a las cosas en el espacio y en el tiempo por cosas en sí, en vez de fenómenos« (R. 6337, Ak 18:657). Cf. *Prolegómenos*, Nota iii al §13 (Ak 4:292), y KrV, A 740/B 768.

85 »Dogmático acrítico« es quien »no ha medido la esfera de su entendimiento, no ha determinado según principios los límites de su conocimiento posible y, por lo mismo, no sabe de antemano cuánto es lo que puede, sino que cree poderlo averiguar con puros tanteos« (KrV, A 768/B 796). »La Crítica no se opone al proceder dogmático de la razón en su conocimiento puro, considerado como ciencia (pues ésta tiene que ser dogmática siempre, esto es, rigurosamente demostrativa a partir de seguros principios a priori); sino al dogmatismo, esto es, a la pretensión de salir adelante con un conocimiento puro a partir de conceptos […] según principios que la razón usa hace mucho tiempo, sin averiguar cómo ni con qué derecho llegó a ellos. Dogmatismo es pues el proceder dogmático de la razón pura sin crítica previa de su propia facultad.« (KrV, B xxxv; cf. KrV, B 7 y Ak 8:226).

86 Véase Ak 2:367s, 10:56 (carta a Lambert del 31/12/1765), 10:74 (carta a Herder del 9/5/1768).

87 Ak 12:208 (carta a Tieftrunk del 13/10/1797). Poco después de 1770 Kant anotó lo siguiente: »Mediante esta disertación (*Abhandlung*) mía se aniquila totalmente el valor de mis escritos

metafísicos anteriores« (R. 4964, Ak 18:42). Como bien dice Vleeschauwer (1934/37, 1:33), la »Abhandlung« mencionada no puede sino ser el *De mundi*.

88 En la R. 4742, que según Adickes no habría sido escrita antes de 1773, Kant todavía afirma que, aunque el mundo fenoménico no puede tener un primer comienzo, debe tener una primera causa (Ak 17:694). Cf. RR. 4743, 4271, 5592.

89 “Si uno quisiera atribuirle una sucesión al tiempo mismo, habría que concebir otro tiempo en el cual esta sucesión pudiera ocurrir” (KrV A 183/B 226; véase asimismo Ak 2:410n, citado en la p. 807 n. 47).

90 »Wir können das Wort *est* nicht anders als ein Zeitwort brauchen« (R. 4517, Ak 17:579). »Todos los predicados tienen como cópula: *est*, *fuit*, *erit* (R. 4518, Ak 17:579). »El tiempo es aquello que contiene la existencia [*Daseyn*] de todas las cosas, aquello en que todas las cosas existen [*existiren*], aquello pues por lo cual a cada una se le fija su existencia relativamente a otras, cuándo, y por cuánto [*wann und wie lange*]« (R. 4319, Ak 17:505).

91 Aristóteles, *Phys.*, IV.14, 223^{a}21-29. Comentando este pasaje, Tomás de Aquino (OO, 4:98, 052 CPY lb 4 lc 23 n.5) dice que »el movimiento no tiene un ser fijo en las cosas ni hay en ellas nada de movimiento en acto, excepto un factor indivisible del mismo, que es la división del movimiento [*nisi quoddam indivisibile motus, quod est motus divisio*]; pero la totalidad del movimiento se capta [*accipitur*] por la reflexión (*consideratio*) del alma que compara la disposición anterior del móvil con la posterior. Así pues, el tiempo no posee un ser fuera del alma salvo por ese factor indivisible suyo [*sic igitur et tempus non habet esse extra animam, nisi secundum suum indivisibile*]. Pero la totalidad misma del tiempo sólo se capta mediante la ordenación del alma que numera lo anterior y lo posterior en el movimiento«. Sobre los debates —a fines del siglo XIII y comienzos del XIV— respecto a la cuestión de si el tiempo es *aliquid praeter animam*, que posee un *esse in re extra*, o si tiene solamente un *esse in anima*, véase A. Maier (1955, pp. 47-64).

92 Kant presenta esta solución de las dos primeras antinomias en KrV, A 515-527/B 543-555 y más concisamente en *Prolegómenos*, §52c, Ak 4:341-342. En el Apéndice II, cito algunas reflexiones póstumas particularmente expresivas de su pensamiento sobre este asunto.

15

En 1770, a los cuarenta y seis años de edad, Kant se incorpora por fin como profesor ordinario a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Königsberg. Con este motivo presenta la disertación latina *Sobre la forma y los principios del mundo sensible y el mundo inteligible*, discutida públicamente el 20 de agosto. Breve y esquemática, es propiamente un programa, cuya ejecución se hará pública once años más tarde en la *Crítica de la razón pura*. No debe sorprendernos que, en lo esencial, ella arrojara resultados diametralmente opuestos a los que el programa buscaba. No ha sido la única vez que una empresa humana grande alcanza una meta distinta de la prevista. Sin menoscabo de su gloria, Colón no llegó a China. En todo caso, los lazos importantes entre dos obras filosóficas no radican en las tesis que defienden, sino en el encadenamiento de las ideas. En este respecto, la conexión entre la *Crítica* y la disertación de 1770 es evidente: aquélla no hace sino elaborar a fondo las ideas básicas esbozadas en ésta y los problemas que ellas inevitablemente suscitan. Aunque sólo fuese por esta razón, un buen conocimiento del escrito de 1770 sería indispensable para entender la *Crítica*. Pero además, en la versión más rudimentaria de 1770, los conceptos fundamentales y las relaciones entre ellos resultan más claros, y a primera vista más razonables que en la versión decididamente más complicada y sutil de la obra madura. La primera versión se revelará insuficientemente fundada y en definitiva insostenible; pero las modificaciones introducidas en vista de ello por Kant generan dificultades, que ciertamente no se resuelven pero al menos se tornan comprensibles a través del estudio de la presentación primera, aún no modificada, de las ideas en cuestión.

La clave de la doctrina de la disertación *De mundi* es la nueva concepción del espacio y el tiempo. Sólo ella permite fundamentar el nuevo alcance que Kant confiere al clásico distingo entre lo sensible y lo inteligible. Sin embargo, este distingo aparece tratado en la segunda sección del escrito y la doctrina del tiempo y el espacio en la sección tercera, en términos que, como es natural, presuponen lo dicho en las secciones

anteriores. Esto confiere al escrito cierto aire dogmático, que posiblemente ha contribuido a hacerlo respetable en la época y en el medio en que se publicó, pero que no facilita la comprensión del lector moderno. Sin embargo, ya nos hemos formado una idea incompleta, aunque suficiente para estos efectos, de la nueva doctrina del espacio y el tiempo y de los motivos que condujeron a ella, y puedo proceder, sobre esta base, a analizar los conceptos básicos de sensibilidad y entendimiento, mundo y forma del mundo, que necesitaré para explicar esa doctrina con más precisión.

El distingo entre dos fuentes del conocimiento humano, la inteligencia y los sentidos, fue formulado por los griegos. Nace probablemente de la experiencia de que la evidencia ordinaria, lo manifiesto »a ojos vistas«, puede y suele engañarnos, pero somos capaces, mediante la reflexión, de descubrir y corregir el error. Nada más natural que entender esta experiencia atribuyendo el engaño y la ilusión a »los sentidos«, esto es, a nuestra capacidad de ver, palpar, oír, etc., fuente reconocida de la evidencia ordinaria, y su desenmascaramiento y rectificación a una facultad cognitiva diferente, el lÒgow o discurso, con el cual, hablando en voz alta o para sí, el hombre analiza, compara, rebate y finalmente establece la verdad. Se comprende así la confianza de los filósofos griegos en la infalibilidad de la inteligencia: no puede ser de otro modo, si ella se define como facultad separada en cuanto constituye un tribunal competente para juzgar y condenar los errores de la otra, que, por lo demás, sólo pueden llegar a calificarse como tales si se dispone de una aptitud natural para rectificarlos. En una audaz radicalización de estas ideas, que de algún modo deben haber pertenecido al sentido común de la época, los eléatas sostuvieron que sólo la inteligencia conoce la verdad y que toda la evidencia ordinaria de los sentidos no es sino apariencia —dÒja[93]— por cuanto lo visible, lo palpable, en su cambio incesante, no satisface la primordial exigencia del discurso, a saber, que lo que es, es, y lo que no es, no es. El pensamiento griego posterior luchará por superar el dilema planteado por los eléatas, por reconciliar la evidencia de los sentidos y las exigencias del pensamiento. Platón introducirá el concepto de la dÒja éleyÆw, la apariencia verdadera; Aristóteles elaborará las nociones requeridas para pensar el ser de lo que cambia. Pero el mismo Platón escribirá el texto clásico en que la posteridad habría de instruirse acerca del distingo fundamental entre la apariencia y la

realidad, lo sensible y lo inteligible, el pasaje al final del libro VI de *La República*, impreciso y cargado de metáforas, pero por lo mismo sugestivo y fascinante. Y Aristóteles fijará en sus escritos, con una claridad dogmática que no se encuentra en los pensadores precedentes, la separación entre las dos funciones cognitivas de la mente humana, la sensación (a≠≠isyhsiw) y la intelección (nÒhsiw).[94]

En la filosofía moderna, el distingo entre sensibilidad y entendimiento y la relación entre ambos es objeto, como tantos otros elementos de la tradición, de nuevas consideraciones y determinaciones. Los pensadores que después de 1600 buscan introducir la exactitud de las matemáticas en el conocimiento de la naturaleza, niegan tan pertinazmente como los eléatas la realidad del espectáculo fortuito y abigarrado que la naturaleza patentemente nos ofrece y proceden a reconstruirla en el pensamiento como un encadenamiento necesario de elementos simples (véase el Apéndice III). No puede sorprendernos, entonces, que Descartes adoptara el distingo tradicional, y prescindiendo de la rehabilitación aristotélica de los sentidos, haya vuelto a contrastarlos con la inteligencia en términos que bien pueden pasar por una interpretación legítima de la doctrina platónica de *La República*. Sin embargo, por su mismo afán de claridad y simplicidad, estos pensadores no podían aceptar la imagen tradicional del espíritu como un haz de facultades diferentes, cuya unión no se comprende. Descartes reducirá las facultades a dos, la teórica y la práctica; Spinoza a una sola. Nuestro conocimiento procede pues según Descartes de una facultad única, que llama entendimiento (*entendement*, *intellectus*) y que caracteriza como la capacidad de percibir, en el sentido más lato que esta voz tiene también en español, esto es, la capacidad de darse cuenta de algo y tomar nota de ello (Descartes, AT 8.1:17). La sensibilidad no es sino una modalidad del entendimiento, y consiste en la capacidad que posee, gracias a la unión del alma y el cuerpo, de percibir los estados de este último, e indirectamente las causas de estos estados (AT 8.1:315s). Por su misma índole, la sensibilidad es una fuente de conocimientos muy insegura. Desde luego, su ejercicio supone una perturbación del entendimiento por estados corporales que lo afectan (Descartes renuncia a explicar cómo es posible esta afección); las representaciones sensibles, fruto de un entendimiento turbado, son necesariamente confusas. Pero además tales representaciones sólo acreditan

con certeza que el alma está siendo afectada de una determinada manera (AT 8.1:32s), por ejemplo de la que nos pone en el estado que llamamos »oír música«; ello nos permite concluir con gran seguridad que cierta zona de nuestro cerebro se encuentra en un estado peculiar de excitación, y de esto se puede inferir, aunque con seguridad menor, que nuestro nervio auditivo y aun nuestro oído experimentan ciertas modificaciones; pero el juicio que normalmente pronunciamos ante una percepción sensible y que concierne, por cierto, a los procesos físicos fuera de nuestro cuerpo que suponemos que causan tales modificaciones en él, es muchísimo más inseguro. Descartes ciertamente reconoce a la percepción sensible su vital importancia en materias prácticas, sobre las que necesitamos tomar decisiones sin disponer de una fuente mejor de información; pero su papel en la construcción de la ciencia sólo puede ser auxiliar y subsidiario, debiendo utilizarse sus datos con extrema cautela (AT 8.1:41).

Spinoza y Leibniz dieron al distingo entre sensibilidad y entendimiento una determinación ontológica que permite concebirlo con claridad sin esperar hasta que se resuelva el problema de cómo puede el cuerpo afectar la mente. Para Leibniz la mente humana es un ente finito cuyo ser consiste en tener percepciones dotadas de una intrínseca tendencia a trasformarse. En cuanto es un ente, tiene cierto grado de perfección, que se traduce en actividad, consistente en tener percepciones claras, adecuadas. En cuanto es finito, está sujeto a limitación, padecimiento, que conlleva turbación, confusión y oscuridad de las percepciones. Las percepciones claras son las representaciones intelectuales y el entendimiento se identifica con la espontaneidad en que se manifiesta nuestra perfección; las percepciones confusas son las representaciones sensibles y la sensibilidad no es sino la pasividad en que se manifiesta nuestra finitud. Esta nueva determinación ontológica del distingo entre sensibilidad y entendimiento, al fundarlo en el modo de ser individual de cada persona, su propio y peculiar grado de perfección e imperfección, en vez de basarlo, como Descartes, en la incomprensible relación causal del espíritu humano con el cuerpo, permite asimismo resolver de un modo fácil y elegante el problema mismo de esta relación. En efecto, siguiendo a Leibniz, no hay que decir que tenemos percepciones sensibles porque el cuerpo nos afecta, sino que tenemos un cuerpo que nos afecta porque estamos dotados de sensibilidad. Tener cuerpo, vivirse encarnado, es la manera concreta como se hace efectiva la

pasividad propia de nuestra finitud.[95] Es importante entender bien este pensamiento de Leibniz según el cual las afecciones de nuestra pasividad son la consecuencia necesaria de nuestro propio ser, definido por un grado personal y finito de perfección, que se realiza exactamente en las acciones y pasiones de nuestra vida, en cuyo desarrollo consiste precisamente ese ser así definido. Leibniz dice que si Dios aniquilara todo el resto del universo y no quedáramos más que Él y yo, mi vida no variaría en nada y yo no me daría cuenta del cambio (GP 4:440). Sin embargo, como cada padecimiento mío es compatible con una acción correspondiente de otro ser y cada acción realmente acontecida significa un incremento del contenido de perfección de la realidad, debemos suponer que Dios ha creado y mantiene en la existencia a todos los seres cuya naturaleza individual se manifiesta en las acciones correlativas de mis padecimientos. Pues, como dice Leibniz, no hay razón para que, pudiendo existir tantas otras cosas, se me prefiera a mí solo.[96] Convencido por eso —y sólo por eso— de la existencia real de las acciones correlativas de cada uno de mis padecimientos, bien puedo decir que aquéllas son la causa de éstos, pero no debo perder de vista que esta relación causal no consiste sino en la correspondencia, vigente en cada conciencia, entre las acciones y pasiones correlativas, pero no tiene ninguna realidad por sí misma, independiente de esta manifestación mental. Se trata, dice Leibniz, de una causalidad »física«, esto es, fenoménica; no »metafísica«, es decir, absoluta.[97] Si lo sensible se distingue de lo inteligible como lo confuso de lo claro, habrá un tránsito continuo entre estos dos géneros de representación y también una trasformación continua de las de un género en las del otro. Cada limitación que se supera, cada perfección que se conquista, es una oscuridad que se aclara, una representación sensible que se intelectualiza. Y el progreso espiritual de la persona humana, para el cual, según Leibniz, dispone de la eternidad, consiste en el incesante e interminable esclarecimiento de los datos de los sentidos, esto es, en su elevación a conceptos del entendimiento. Para este progreso no hay límites, ni vallas insuperables; y aunque nunca alcanzaremos una representación adecuada, esto es, plenamente intelectual de ningún ente concreto (con tenerla de uno la tendríamos de todos, pues cada uno refleja exhaustivamente a todos los demás), podemos sin embargo aproximarnos indefinidamente a ella.

La presentación del distingo entre sensibilidad y entendimiento en *De mundi*, §3, se relaciona directamente con esta determinación leibniziana del mismo. Sin embargo, ya el primer enunciado anuncia la intención polémica: »*sensibilidad* [*sensualitas*] es la receptividad del sujeto, por la cual es posible que su estado representativo [*status repraesentativus*, esto es, el estado de sus representaciones mentales] sea afectado de cierta manera por la presencia de un objeto. *Inteligencia* (racionalidad) es la facultad del sujeto, por la cual es capaz de representarse aquellas cosas que por su propia índole [*per qualitatem suam*] no pueden golpear sus sentidos« (Ak 2:392).[98] Desde ya se advierten dos diferencias.

Ante todo, Kant indica en la misma definición que las modificaciones de mi receptividad suponen la presencia de un objeto que la afecta. Kant, como su maestro Martin Knutzen, rechazó la concepción leibniziana de la irrealidad metafísica de la causalidad entre las sustancias, defendiendo desde joven la existencia de una acción transitiva real entre las sustancias finitas. En sus primeros escritos asociaba íntimamente esta doctrina a la concepción leibniziana del espacio, en la versión que él hacía suya; como »fenómeno« de la interacción de las sustancias, el espacio atestiguaba la efectividad de ésta. Más tarde se dio cuenta que el camino que había adoptado no permitía entender la interacción entre el cuerpo y la mente, más bien la haría parecer imposible (§II.10). En 1770 lo ha abandonado, y la concepción del espacio que ahora profesa no le da aún los medios para resolver este problema. Pero se mantiene firme en la convicción de que una modificación pasiva de nuestro estado certifica la presencia real de un objeto trascendente que lo causa (Ak 2:397). Desde un punto de vista propiamente filosófico, esta convicción no tiene por el momento más que un valor programático. Pero aunque el programa no se cumpla, aunque no logre conferir un significado comprensible a la idea de una acción transitiva real de un objeto exterior sobre la mente, Kant puede siempre apoyarse en el distingo claro entre sensibilidad y entendimiento que Spinoza y Leibniz basaron en lo que el sujeto mismo es, atendiendo a la diferencia entre estados mentales activos, que expresan la espontaneidad que es lo positivo de su ser, y estados pasivos, en que se concreta la limitación que lo hace finito.

Decisiva es, en cambio, la segunda diferencia con Leibniz que se advierte en el texto citado. Se dice allí que la inteligencia es el principio activo que habilita al sujeto para representarse aquellas cosas que por su misma índole no pueden impresionar a sus sentidos (*quae in sensus ipsius per qualitatem suam incurrere non possunt*). Con esta caracterización se señala la presencia de una barrera insalvable entre la representación sensitiva y la representación intelectual. Esta, en su sentido propio, se refiere a objetos que no pueden serlo de aquélla: »Inteligible —prosigue Kant— es lo que no contiene nada que pueda conocerse por otra vía que la inteligencia« (Ak 2:392). La diferencia entre lo sensible y lo inteligible no es pues meramente una diferencia de grado, entre lo representado oscuramente y lo representado con claridad. Kant probablemente no simpatizó nunca con la tesis contraria de Leibniz. Sostenida consecuentemente ella lleva a la conclusión de que, en el límite, nuestra inteligencia es capaz por sí sola, con sus puros conceptos, de conocer todo lo conocible, y por ende, también, entre otras cosas, la existencia de lo que existe. Esta conclusión es enteramente lógica, si la sensibilidad, como enseñaba Descartes, no es más que una modalidad de la inteligencia y no significa un enriquecimiento sino más bien una limitación de sus posibilidades. Pero Kant se rebeló desde muy temprano contra esta consecuencia, y ya en su primer escrito metafísico, rechazó su aplicación más notable, la prueba »ontológica« de la existencia de Dios (§I.4). El desarrollo sostenido de este tema —de que la sensibilidad no es sólo una variedad de la inteligencia, de que la diferencia entre ambas no es sólo de grado, y, en particular, de que sólo aquélla puede aprehender lo existente, en virtud de que es afectada por él— habría sido suficiente para originar las tesis capitales de la filosofía crítica. Pero sólo la nueva doctrina del espacio y el tiempo proporcionará a Kant los medios para justificar esta importante discrepancia con la tradición. Según esta doctrina, el espacio y el tiempo son condiciones universales del conocimiento sensible, a que se sujetan los objetos de este conocimiento, en cuanto tales. La existencia de tales condiciones, imperantes sobre los objetos de la representación sensible, pero no aplicables a los de la representación intelectual —condiciones que, como quedó demostrado en el escrito de 1768, son la base de determinaciones »internas« de los objetos a que se aplican— establece una separación entre los dos tipos de conocimiento y sus objetos respectivos,

que un mero aumento de claridad no basta para salvar. Kant enseña que son los mismos entes que en cuanto nos afectan nos aparecen bajo las condiciones propias de nuestra sensibilidad, los que, en cuanto no nos afectan, son objeto de una representación intelectual pura. Pero sucede que aquellas condiciones, inaplicables al objeto en cuanto existe por sí mismo, empapan a tal punto el modo de ser de éste en su manifestación sensible, que ambas maneras de representárselo son inconmensurables, y no se puede derivar la una depuración de la otra. »Mal se explica lo sensible como lo conocido más confusamente, lo intelectual como aquello cuyo conocimiento es nítido [*cuius est cognitio distincta*]. Estos son sólo distingos lógicos y que evidentemente no tocan los datos que subyacen a toda comparación lógica. Pero lo sensible puede ser sumamente nítido y lo intelectual máximamente confuso. Observamos aquello en la geometría, el prototipo del conocimiento sensible; esto en la metafísica, el *organon* de todo lo intelectual« (Ak 2:394s). Es claro que Kant sólo pudo esgrimir este argumento decisivo contra la concepción leibniziana una vez que se convenció de que la geometría efectivamente es el prototipo del conocimiento sensible y no, como la presentaba Descartes, justamente el prototipo del conocimiento intelectual. Esta convicción descansa, por cierto, en la nueva doctrina del espacio como un principio propio de la sensibilidad.

Asegurada de esta manera la irreducibilidad del conocimiento sensible al conocimiento intelectual, Kant pudo dar expresión exacta a una tesis a la que se inclinaba desde un comienzo: sólo a través de la sensibilidad podemos tener conocimiento inmediato —o, como Kant dice, »intuitivo«— de un objeto existente. En efecto, un objeto sólo puede dársenos directamente y por así decir en persona en virtud de que su presencia afecta nuestra receptividad. Sostener otra cosa, afirmar que también la inteligencia humana puede intuir, sería pretender que podemos darnos espontáneamente, por propia iniciativa, el objeto del conocimiento, vale decir, que podemos crearlo; pero tal potestad creadora es propia solamente de Dios (Ak 2:396s). Me referiré más tarde a las consecuencias de esta tesis básica de Kant. Por ahora, me toca completar esta caracterización del distingo entre la sensibilidad y la inteligencia con una breve indicación de las relaciones entre ambas. Aunque la intención primordial del escrito es separarlas, Kant sabe muy bien que no puede faltar toda vinculación entre ellas; la mera

recepción pasiva de las afecciones no puede bastar para constituir nuestro conocimiento sensible. La actividad de la inteligencia tiene que elaborar los datos recibidos para hacer de ellos una ciencia. Pero en el *De mundi* no parece que Kant vislumbre aún su doctrina posterior sobre este tema, que constituye la piedra angular de la *Crítica de la razón pura* y es su más original y significativa contribución al pensamiento humano. Distingue dos modos de ejercer la inteligencia, su uso »lógico« y su uso »real«. En el uso real la inteligencia se da ella misma los conceptos con que piensa las cosas y sus relaciones. En el uso lógico, los conceptos, de dondequiera que procedan, son meramente comparados y ordenados jerárquicamente, según su mayor o menor generalidad, por la actividad espontánea de la inteligencia. El uso real, sostiene Kant en el *De mundi*, no tiene nada que ver con la sensibilidad, y para que conduzca a los conocimientos que es capaz de procurar debe mantenerse puro de toda contaminación sensitiva. Para la constitución de una ciencia de las cosas sensibles basta el uso lógico, en el cual la inteligencia, partiendo de conocimientos sensibles dados, subordina unas representaciones sensibles a otras, a modo de conceptos comunes, y ordena los fenómenos bajo leyes fenoménicas más generales (Ak 2:393). Ni el más recalcitrante empirista negaría que la inteligencia desempeña este papel en la organización de nuestro saber. Lo paradójico del asunto está en que Kant concuerda aquí con el empirismo en su manera de concebir el conocimiento sensible y, por ende, la ciencia natural,[99] justamente en aras de su deseo de asegurar la noción de un conocimiento intelectual puro, del todo ajeno a la sensibilidad. Lo indica claramente este pasaje:

> Aquello que antecede al uso lógico del entendimiento se llama apariencia [*apparentia*]; mientras que el conocimiento reflexivo que nace cuando múltiples apariencias son comparadas por el intelecto se llama experiencia [*experientia*]. De la apariencia a la experiencia no hay más camino que la reflexión según el uso lógico del entendimiento.[100] Los conceptos comunes de la experiencia se llaman conceptos empíricos y sus objetos, fenómenos [*phaenomena*], pero las leyes tanto de la experiencia, como de todo el conocimiento sensible en general se llaman leyes de los fenómenos. Así pues, con reducirse a

> una mayor universalidad los conceptos empíricos no se vuelven intelectuales *en sentido real*, y no superan el ámbito del conocimiento sensible, sino que, por mucho que se eleven en la abstracción, siguen siendo sensibles indefinidamente.
>
> (Ak 2:394)[101]

Al reducir a un mero »uso lógico« la función del entendimiento en la constitución de la ciencia empírica, Kant asegura la separación entre ésta y la metafísica, ciencia de lo suprasensible, producto del entendimiento en su »uso real«. Las dificultades que han impedido hasta la fecha la constitución de esta última se deberían a que no se ha tenido debidamente en cuenta esta separación y se ha pretendido juzgar de los objetos de la metafísica conforme a criterios tomados de la representación sensible.

Según la tesis programática del *De mundi*, la representación pasiva de la sensibilidad revela la presencia de un objeto existente que afecta al sujeto. Pero no puede pensarse que la apariencia que el objeto reviste cuando se presenta por esta vía coincida con el modo de ser propio suyo, en cuanto existe por sí mismo, independientemente de su aparición a un sujeto. Ya los fundadores de la ciencia moderna sintieron la necesidad de separar entre las características que las cosas sensibles nos exhiben, aquellas que proceden de la reacción peculiar de la sensibilidad humana ante la presencia de esas cosas —colores, olores, sonidos, etc.— de aquellas otras, propiamente »objetivas«, que se dejan determinar en términos de número, figura y movimiento. Kant sostiene ahora que también estas últimas características se fundan en una condición subjetiva, que la apariencia sensible es extensa y durable, porque el espacio y el tiempo son principios propios de la sensibilidad humana que aprehende esa apariencia, pero que en ningún caso pueden atribuirse tales caracteres a la cosa misma que esa apariencia presenta, en cuanto dicha cosa existe por sí misma.[102] Hemos visto qué motivos llevaron a Kant a esta conclusión y pronto abordaré su fundamentación detallada en el *De mundi*. Ella implica que la percepción sensible, según aquí se la entiende, revela la existencia de las cosas, mas no como ellas son en sí. Pero en el *De mundi* Kant parece dispuesto a sostener que la representación intelectual pura, aunque incapaz, de revelarnos por sí sola que las cosas existen, nos permite, sin embargo, concebirlas como son

en sí.[103] Esta doble convicción de que la sensibilidad se representa las cosas como aparecen y no son, la inteligencia en cambio como son y no aparecen, funda inmediatamente el distingo entre el mundo sensible o agregado de las cosas como se las representa la sensibilidad, y el mundo inteligible o conjunto de las mismas como son en sí mismas y se las representa o puede representárselas la inteligencia. Adviértase que Kant no sostiene que hay dos grupos de entes diferentes, inconexos entre sí. Al contrario: la inteligencia, que concibe el fundamento existente por sí mismo de la afección en que consiste la apariencia sensible, reconoce con ello que la cosa que ella piensa es la misma que la sensibilidad percibe. Pero la representación perceptiva es irreducible a la representación intelectual, y en este sentido puede decirse que cada una nos da acceso a un mundo diferente.

Según las definiciones del *De mundi*, sólo el mundo inteligible merece llamarse así; el mundo sensible, en cambio, sería mundo sólo por analogía y en cuanto remite al otro como su fundamento. En efecto, según Kant lo expresa en la primera frase de la obra, *mundo* es un compuesto de sustancias que no es parte, a su vez, de un compuesto mayor.[104] Mundo es un compuesto de *sustancias*, esto es, de entes que subsisten cada uno por sí, y no dejan de existir porque los otros miembros del compuesto desaparezcan o porque cese toda vinculación entre ellos.[105] Las sustancias que integran el mundo son lo que Kant llama su *materia*. El enlace o coordinación entre ellas, en virtud del cual efectivamente constituyen un mundo, es lo que él llama su *forma*.[106] »Esta coordinación se concibe como real y objetiva, no como ideal y basada en el mero arbitrio del sujeto«. No puede llamarse *mundo* una multitud cualquiera de entes, reunidos solamente en el pensamiento. »Juntando muchas cosas formáis sin dificultad el todo de una representación, mas no por eso la representación de un todo« (Ak 2:390). Si tenemos varios agregados de sustancias, entre los cuales falta toda conexión, el complejo que forman cuando la mente los reúne en una unidad ideal no es más que una pluralidad de mundos comprendidos en un solo pensamiento. El enlace o coordinación real entre las sustancias de un mundo consiste en la interacción o mutua influencia entre ellas, en virtud de la cual sus estados se determinan recíprocamente. Aunque concierne sólo a los estados de las sustancias, esta interacción tiene

que fundarse en un carácter de las sustancias mundanales mismas, el cual la hace posible. Tal vendría a ser propiamente »el nexo que constituye la forma esencial del mundo«: »el principio de los influjos posibles entre las sustancias que constituyen el mundo« (ibid.). El concepto de la forma del mundo se relaciona pues directamente con el problema arriba aludido de la acción transitiva real de unas sustancias sobre otras. Tiene que haber »un principio por el cual sea posible que los estados de múltiples entes, cuya subsistencia por lo demás es mutuamente independiente, se relacionen entre sí como recíprocamente fundados los unos por los otros [*principium aliquod, per quod possibile sit, ut status plurium, quorum subsistentia ceteroquin est a se invicem independens, se mutuo respiciant ut rationata*]« (Ak 2:390). Sin un principio así no es posible entender la presencia de »una fuerza transitiva en el mundo« (ibid.). Y Kant no está dispuesto a llamar 'mundo' a un agregado ideal, entre cuyas partes falte tal conexión transitiva. La identidad del mundo exige que su forma esencial sea inmutable y no esté expuesta a ninguna vicisitud. »Para la identidad del todo no basta la identidad de las *partes*, sino se requiere la identidad del modo de *composición* característico« (ibid.). »Por lo tanto hay en todo mundo una cierta forma propia de su naturaleza, constante, invariable, o principio perenne de cualquier forma contingente y transitoria perteneciente al estado del mundo« (Ak 2:390s).[107]

En la *Nueva dilucidación*, Kant había tratado este problema de una manera muy cercana al *De mundi*, aunque sin utilizar el término *forma*. En ese entonces Kant concebía el espacio como manifestación de la interacción entre las sustancias finitas.[108] Según la Proposición XII de aquella obra, la interacción es hasta un requisito indispensable para que las sustancias experimenten un cambio en sus estados. »A las sustancias no puede sobrevenirles ningún cambio, excepto en cuanto están vinculadas con otras, cuya dependencia recíproca determina mutuamente el cambio de sus estados respectivos« (Ak 1:410). Pero esta vinculación o recíproca dependencia entre entes sustanciales, ninguno de los cuales es el fundamento de la existencia de otro, no puede entenderse a partir del hecho nudo de sus existencias separadas. »Afirmada simplemente la existencia de cualquiera de ellas, no hay nada en la misma que permita concluir la existencia de otras diferentes de ella« (Ak 1:413).. Pero si es así, tampoco

puede su mera existencia fundar la presencia de ciertas cualidades o accidentes en las otras. Para entender la relación en virtud de la cual unas sustancias pueden determinar el estado de las otras, hay que invocar un principio distinto de todas ellas, que funde la conexión. En efecto,

> si existe la sustancia A y existe además la sustancia B, no por ello puede estimarse que ésta determina algo en A. Supóngase que B determina algo en A, esto es, que contiene la razón de la determinación C. Como éste es un cierto predicado relativo, no inteligible si además de B no existe A, la sustancia B, en virtud de aquellos rasgos suyos que son la razón de C, supone la existencia de la sustancia A. Sin embargo, si la sustancia B existe sola, queda enteramente indeterminado por su existencia si debe existir o no también cierto A. Por tanto, no es posible explicar por su sola existencia que B determine algo en otras cosas distintas de ella, ni por ende [que determine] una relación ni un intercambio.
>
> (Ak 1:423)

Kant piensa que la interconexión en virtud de la cual las sustancias finitas forman un mundo sólo es posible si el principio común de la existencia de ellas, »esto es el intelecto divino«, las mantiene configuradas en relaciones recíprocas (Ak 1:412s).[109]

No parece que en 1770 hubiera que buscar tan lejos el fundamento de la posibilidad de la coordinación de las sustancias finitas en un mundo. Sabemos por el escrito de 1768 que el espacio no es meramente el fenómeno de la interacción de las cosas espaciales, sino una condición de posibilidad de su mismo ser. Por graves que sean las dificultades que suscita esta idea de una prioridad del espacio con respecto a las cosas, es claro que resuelve el problema en discusión. A la luz de la concepción anterior el espacio era la manifestación más patente de la realidad de la interacción entre las cosas. ¿No es obvio que según la nueva hay que entenderlo como su fundamento? La espacialidad consiste justamente en la coordinación y correlación de las cosas que la exhiben, al punto que el ser que el espacio posibilita a las cosas parecería disolverse en puras relaciones. Si aceptamos que el espacio es el principio posibilitante de la comunidad de las sustancias

o, según la expresión técnica de Kant, »la forma del mundo«, podremos prescindir de Dios para resolver nuestro problema, o mejor dicho, habremos puesto al espacio en Su lugar. Que el espacio es Dios, o que Dios es la extensión universal que contiene y sostiene el mundo de las cosas espaciales era la doctrina del impío Spinoza, contra la cual se dirige, expresa o tácitamente, buena parte de la filosofía europea en el siglo que precede a la *Crítica de la razón pura*. Pero las nuevas conclusiones de Kant sobre la naturaleza del espacio le permiten esquivar esta enojosa dificultad. Podríamos decir que el espacio no puede hacer el papel de »forma del mundo« justamente porque es demasiado apropiado para ello: funda una correlación tan estrecha entre las cosas espaciales que no se ve cómo podría atribuírseles la mutua independencia que, como sustancias, tendrían que poseer. Es la dificultad que la segunda antinomia pone en evidencia: si, para discernir al fin los elementos simples de los cuerpos compuestos, suponemos eliminada toda relación espacial en su seno, nos encontramos con que no queda nada; las cosas espaciales son compuestos de partes a su vez compuestas y en el espacio »lo simple no es parte sino límite« (Ak 2:403n).

El espacio —y el tiempo con él— bien pueden ser la »forma« del mundo sensible, esto es, de un conjunto de fenómenos sin una existencia propia independiente del proceso en que se manifiestan a nuestra sensibilidad. Estos fenómenos no son nada los unos sin los otros y sin el espacio en que se coordinan para la mente que los percibe.[110] Pero ni el tiempo ni el espacio pueden ser la »forma« del mundo inteligible, del todo real de las sustancias finitas, tal como subsisten por sí mismas de un modo que no se deja reducir a la apariencia que nos exhiben en virtud de que nos afectan. »Quienes tienen al espacio y al tiempo por una suerte de vínculo real y absolutamente necesario entre todas las sustancias posibles, no creen requerir nada más para concebir cómo es posible que pertenezca a una pluralidad de existentes una relación originaria o condición primitiva de las influencias posibles y principio de la forma esencial del universo« (Ak 2:406). »La universalidad del espacio que todo lo comprende determina por sí misma« y basta para entender que las cosas que existen estén dispuestas de una cierta manera las unas respecto a las otras. Pero cuando se ha comprendido que estas nociones conciernen a las leyes de la sensibilidad

del sujeto y no a condiciones propias de las cosas mismas, se ve que permanece intacta »la cuestión, resoluble sólo por el intelecto: *¿en qué principio se basa esa relación entre todas las sustancias que contemplada intuitivamente se llama espacio?*«. En torno a esto gira toda »la cuestión del principio de la forma del mundo inteligible«, a saber: »¿en virtud de qué es posible *que muchas sustancias estén en comunicación recíproca* y por esta razón pertenezcan al mismo todo, que se llama mundo?« (Ak 2:407).

A este problema se refiere la sección IV del *De mundi*. La solución es la misma que en la *Nueva dilucidación*: el principio de la forma del mundo inteligible es su creador, Dios. Ello explica también la posibilidad del mundo sensible, en cuanto ésta descansa en la acción transitiva de otras sustancias sobre la receptividad de la mente. »Pues la mente humana no es afectada por cosas externas y el mundo no luce hasta el infinito ante su mirada salvo *en cuanto ella misma junto con todas las otras cosas es sustentada por la misma infinita fuerza de uno solo*« (Ak 2:409).

A la luz de estas consideraciones es inevitable concluir que lo que hemos llamado el »mundo sensible«, o sea, el mundo espaciotemporal en que se desarrollan nuestras vidas, no es un mundo en el sentido propio y pleno del término, sino a lo sumo un cuasimundo, mundo por analogía o por licencia idiomática, pues le faltan dos caracteres esenciales para ser un mundo de veras. Se supone que un mundo se compone de sustancias, o sea, en último término de partes que no son a su vez compuestas y que pueden por lo mismo subsistir aunque se suspenda su relación con otros entes del mismo género. Ahora bien, entre las cosas espaciales no puede haber tales partes simples, pues la más pequeña que se señale puede siempre escindirse en otras partes. Los cuerpos, por tanto, no son sustancias ni compuestos de sustancias, sino, como Kant dice, *phaenomena substantiata*,[111] objetos que tomamos como unidades independientes para efectos prácticos o teóricos, pero a título provisorio, pues en definitiva se comprueba siempre de nuevo que su independencia no es tal. El mundo sensible no es pues, en el sentido de Kant y de la ontología que él adopta, un *compositum substantiale*. Pero tampoco es un todo, en el estricto sentido propuesto, esto es, uno que no sea parte de otro todo mayor. Le falta ese atributo esencial de un mundo que Kant llama *universitas*, esto es, »la totalidad *absoluta* de las partes combinadas [*omnitudo compartium absoluta*]« (Ak 2:391). No es

concebible que se pueda integrar en un todo la serie jamás conclusa de los estados del universo que se suceden eternamente. Su misma infinitud exige que carezca de término, de modo que no hay tal serie sucesiva de estados que no sea parte de otra mayor. Parecería, agrega Kant, que la dificultad que afecta al infinito sucesivo no se presentara respecto al infinito simultáneo, ya que la simultaneidad significa expresamente que el conjunto de todas las cosas se abarca en un mismo tiempo.

> Pero si se admite el infinito simultáneo hay que conceder también la totalidad del infinito sucesivo, y si se niega esta última, se suprime también aquél. Pues el infinito simultáneo ofrece una materia inagotable a la eternidad, para avanzar sucesivamente por sus innúmeras partes hasta el infinito, y, sin embargo, esta serie completa con todos los números estaría dada actualmente en el infinito simultáneo, de modo que una serie que nunca puede completarse por adición sucesiva podría empero estar dada en su totalidad.
>
> (Ak 2:391s)[112]

Así, de los factores que según Kant se requieren para constituir un mundo, el llamado mundo sensible sólo tiene la forma, el principio de coordinación y unificación, pero no la materia, puesto que la materia que tiene no es materia de mundo, no es una colección de sustancias simples. Lo notable es que esta conclusión se impone en virtud justamente de la íntima relación de los objetos del mundo sensible con su forma espaciotemporal: ésta no es una entidad que los reúna desde fuera, sino que entra en la constitución y determinación de su mismo ser. Por otro lado, también la forma espaciotemporal es lo que, por ser infinita, no permite que haya una »totalidad absoluta« de las cosas sensibles. La forma peculiar del mundo sensible excluye, pues, la simplicidad sustancial de sus elementos y su integración en un todo acabado. Según los criterios de Kant, el mundo sensible no es un mundo de veras, justamente *en virtud de* lo que tiene de mundo, según esos mismos criterios.

La degradación del mundo sensible implícita en esta doctrina arroja una luz curiosa sobre la marcha del pensamiento filosófico. Históricamente, el concepto de mundo como *compositum substantiale*, que Kant recoge de

la ontología tradicional, se elaboró, lo mismo que los conceptos de sustancia, todo, parte, simple, etc., para pensar lo mejor posible la realidad espaciotemporal que es la circunstancia de nuestras vidas. Kant descubre que, tal como se los ha definido, no le convienen. Pero entonces, curiosamente, en vez de reconocer —como haría en una situación análoga un explorador o un hombre de negocios— que la noción de mundo que manejaba es inadecuada a su objeto, pasó a decir que lo que siempre se ha llamado ‘mundo’ no es el mundo verdadero. A ello pueden haberlo inducido razones de orden ético-religioso que comentaremos más adelante; pero también la convicción suya —que en la *Crítica* seguirá siendo uno de los pilares de su doctrina— de que los conceptos ontológicos tradicionales no son un invento con que una cultura histórica enfrenta las circunstancias de la vida, sino que expresan la naturaleza eterna de la razón. Si es así, parecería que pueden y deben servir de vara para medir la realidad.

93 Comúnmente dÒja se traduce ‘opinión’; puede sorprender, por eso, que yo traduzca ‘apariencia’. Permítaseme señalar que ‘opinión’ es el sustantivo correspondiente al verbo ‘opinar’, que designa un modo de pensar, mientras que dÒja es el sustantivo del verbo doke›n, que designa un modo de presentarse las cosas frente al cual el opinante está en una posición receptiva; este verbo se conjuga mayormente en tercera persona, con dativo del receptor: dÒkei moi significa ‘me parece’. Sin duda, doke›n también puede conjugarse en primera persona —dok«— pero entonces significa ‘yo parezco (a otros)’. Por lo mismo, *mi* dÒja no es mi *opinión*, sino mi *fama*, esto es, la opinión que *los demás* tienen de mí, o, más exactamente, *lo que les parezco*. La lengua griega formará más tarde, a partir del sustantivo dÒja, el verbo dojãzv, que significa ‘yo juzgo según lo que me parece’, esto es, ‘yo opino’.

94 Es comprensible que la filosofía posterior, aplicando la consigna platónica según la cual llamamos facultades »a cierto género de cosas con las que podemos cuanto podemos« (fÆsomen dunãmeiw e‰nai g°now ti t«n ˆntvn, aÂw dØ ka‹ ≤me›w dunãmeya ì dunãmeya—*Resp*. V, 477b1-2), haya inferido la existencia de dos facultades diferentes, de la posibilidad de dos funciones separadas.

95 Naturalmente, el cuerpo que somos (porque somos finitos), refleja también nuestro ser, esto es, nuestra perfección, nuestra espontaneidad. Para aclarar el modo como puede hacerlo habría que desarrollar una filosofía leibniziana de la praxis, que al propio Leibniz se le quedó en el tintero. Pero una cosa está clara: para él corporeidad significa ante todo finitud, pasividad, estar librados a que nos pase lo que no queremos. Consecuente con esta idea, sostiene que también los ángeles tienen cuerpo,

aunque muchísimo menos expuesto, menos atado, más huidizo, más »sutil«, en suma, y menos »corpóreo« que el cuerpo humano.

96 »Maxima verisimilitudine judicamus, nos non solos existere […] ex principio illo communi […] quod nihil fit sine ratione, nec ratio apparet, cur, tot possibilibus aliis, nos soli praeferamur« (Leibniz a des Bosses, 19-8-1715, GP 2:502). Téngase presente que si yo existo, en todo caso existen mis padecimientos, aunque no tengan existencia real fuera de mi representación aquellos que yo llamo sus autores. Crearlos significa entonces enriquecer el mundo con la perfección que se traduce en la actividad correlativa de mis padecimientos, sin que ello traiga consigo el más mínimo incremento de éstos y, por ende, de la imperfección del mundo. En definitiva, según Leibniz, un ser perfecto, infinitamente poderoso, sabio y bueno, no puede menos que decidirse a crear un mundo de seres finitos elegidos en tal forma que el conjunto de sus acciones y padecimientos correlativos realice un máximo de perfección. Tal mundo es, por definición, el mejor de los mundos posibles. Su perfección es menor que la de Dios —de otro modo se confundiría con Él— y tiene que mezclarse de imperfección. Pero esta imperfección es mínima. Cabe, claro está, preguntarse, si este mínimo no es ya demasiado, y si la realidad no sería más perfecta si existiera Dios solo y no además el mundo. Desde luego, no es lícito sumar la perfección finita del mundo a la infinita de Dios y pretender que juntas son más que ésta sola. Por definición, no hay perfección mayor que la de Dios. Pienso que Leibniz habría respondido que cada uno de nosotros siente la existencia como una bendición y que se queja sólo de sus limitaciones. Creo que en una respuesta como ésta y, sobre todo, en no haber tenido que darla porque ni siquiera se hizo la pregunta, consiste propiamente lo que se ha llamado el optimismo de Leibniz; y no en la célebre tesis sobre la insuperable bondad de este mundo. El mejor de los mundos posibles bien puede ser muy malo; pero para el optimista siempre será mejor que si no existiera.

97 Aunque »toda sustancia singular creada ejerce acción […] física en todas las otras, […] ninguna sustancia creada ejerce sobre las otras una acción metafísica« (Leibniz, OF, p. 521). Me parece evidente el paralelismo entre esta doctrina de Leibniz de la realidad física y la irrealidad metafísica de la acción causal entre las sustancias finitas, y la tesis de Kant sobre la realidad empírica y la idealidad trascendental del espacio, el tiempo y todas las determinaciones espaciales y temporales. Me parece que los predicados ontológicos aplicados por ambos pensadores son equivalentes y que la diferencia está en los entes a que son atribuidos.

98 En el vocabulario de la escolástica alemana del siglo XVIII, ‘facultad’ (*facultas*) denota un principio activo. El siguiente pasaje de Baumgarten (1757, §216) muestra cuán directa es la conexión entre las definiciones citadas de Kant y esta tradición escolar: »Toda sustancia existente actúa, por tanto tiene una posibilidad de actuar o *facultad* (potencia activa, fuerza); si padece, tiene una posibilidad de padecer, esto es, *receptividad* (potencia pasiva, capacidad)«. Baumgarten define además el término ‘presencia’ utilizado por Kant: »§211. Una sustancia actuante sobre otra fuera de ella *influye* sobre ésta. *Influjo* (acción transitiva) es la acción de una sustancia sobre otra fuera de ella […]. §223. Una sustancia que influye de cerca sobre otra le es *presente* […]; *presencia* es, por tanto, el influjo más cercano [*influxus propior*]«. Conviene anotar aquí que Kant rechaza expresamente la identificación de facultad y fuerza en el §216 de Baumgarten. La facultad (*Vermögen*) es el principio

interno de la posibilidad de la fuerza (*Kraft*). Cf. RR. 3582, 3584, 3585 (todas en Ak 17). Este distingo entre facultad y fuerza se encuentra ya implícito en Wolff (1736, §§716, 717, 721, 722).

99 No se malentienda: la concordancia con el empirismo se refiere sólo a la participación de la inteligencia en la constitución de la ciencia natural; restringida a su uso »lógico«, ella no aporta el más mínimo enriquecimiento a nuestro saber (en contraste con la doctrina posterior de Kant, según la cual la actividad intelectual introduce en la experiencia determinaciones —por ejemplo, la relación causal— que jamás podrían encontrarse por mera reflexión sobre los datos de los sentidos). Pero ya en *De mundi* Kant se aparta del empirismo en su concepción de la sensibilidad misma: el principio universal del conocimiento sensible, las «formas» del espacio y del tiempo, no son datos de los sentidos ni pueden derivarse de ellos por abstracción.

100 »Ab apparentia itaque ad experientiam via non est, nisi per reflexionem secundum usum intellectus logicum«. Quien conozca la enseñanza posterior de Kant sobre este tema apreciará el significativo paralelismo entre algunos pasajes que la resumen y la frase recién citada. Kant mostrará más tarde que los juicios en que se hace efectivo nuestro conocimiento de las cosas sensibles no resultan sin más del enlace de intuiciones que meramente se comparan entre sí, pues tales juicios »serían imposibles si a los conceptos abstraídos de la intuición no se agregara un concepto puro del entendimiento bajo el cual aquellos conceptos se subsumen y así llegan a ser enlazados en un juicio objetivamente válido« (Ak 4:301). Pero estos »conceptos puros«, que el entendimiento se da a sí mismo en lo que el *De mundi* todavía llamaba su »uso real«, »sirven solamente […] para deletrear las apariencias a fin de poderlas leer como experiencia« (Ak 4:312).

101 Sobre *apariencia* y *fenómeno*, véase el Apéndice IV.

102 Kant mismo asocia su nueva tesis a la doctrina tradicional sobre la subjetividad de algunas de las cualidades de las cosas sensibles en *Prolegómenos*, §13, nota ii (Ak 4:289). Me parece que esta asociación ya está implícita en la primera presentación de la tesis en *De mundi*, §4 (Ak 2:393, citado en la p. 261).

103 »Sensitive cogitata esse rerum repraesentationes uti apparent, intellectualia autem sicuti sunt« (Ak 2:392).

104 »En un compuesto sustancial, así como el análisis no termina sino en la parte que no es un todo, es decir, lo simple, así tampoco termina la síntesis salvo en el todo que no es una parte, es decir, el mundo« (Ak 2:387). Cf. R. 4085: »La idea de mundo no es arbitraria. Pues así como *tengo que* pensar finalmente una parte que no es más un todo, así también tengo que pensar un todo que no es

parte.« R. 4086: »Existe un mundo, esto es, un todo que no es parte de otro todo existente (posible)« (Ak 17:408-409).

105 »El mundo es un *totum substantiale*; por tanto, un todo de accidentes no es un mundo. […] El universo [*Weltganze*] no es pues una totalidad de todos los estados [*Zustände*], sino de todas las sustancias« (Ak 28:195).

106 *De mundi*, §2 (Ak 2:389s): »Los factores [*momenta*] a que hay que atender en la definición de mundo son: i. La materia (en sentido trascendental), es decir, las partes, que aquí se supone son *sustancias* […]. ii. La forma que consiste en la *coordinación* (no subordinación) de las sustancias«. El tercer momento es la *universitas* o »totalidad incondicional de las partes combinadas« (Ak 2:391), a la que me refiero más adelante en el texto (p. 220).

107 La »forma del mundo«, »constante invariable« que asegura al todo su »modo característico de composición« prefigura visiblemente el principio formal de la experiencia en la *Crítica*: el »yo constante y perdurable« de la apercepción trascendental (KrV, A 107, 123).

108 »Quoddam externae substantiarum relationis phaenomenon« (Ak 1:480; cf. 1:414, 1:415).

109 Cf. Ak 1:413: la relación recíproca entre las sustancias requiere que »aquello mismo que les da la existencia, el esquema del intelecto divino [*intellectus divini schema*], haya consolidado su relación, al concebir sus existencias como correlacionadas«. En su madurez, Kant ya no exige como aquí que la fuente de la existencia de los objetos sea idéntica al principio que posibilita su correlación; al menos en la esfera sensible, la única de que tenemos conocimiento, la existencia de las cosas nos es dada, no sabemos de dónde, pero su coordinación se funda en el »esquema« de la razón humana, que se las representa como correlacionadas (porque ese es el único modo como puede representárselas y representarse a sí misma representándoselas).

110 Kant desarrolla pensamientos afines a éstos en varias reflexiones del período en que prepara la *Crítica de la razón pura*. Cf. R. 4498: »En un cuerpo no se puede eliminar toda composición. Pues el cuerpo sólo es posible conforme a las determinaciones del espacio, esto es, de modo que cada parte del mismo ocupe un espacio« (Ak 17:573s). R. 4499: »*La sustancialidad de las partes de un cuerpo es solamente relativa*; a saber, cada parte existe sin ser inherente a otra. Pero en sí mismas no son sustancias, sino sus *phaenomena*. Pero el *phaenomenon* de cada sustancia, cuando consiste en llenar el espacio, sólo es posible en virtud de la condición del espacio, a saber, sólo según las leyes de la continuidad y no por la combinación de elementos simples, sino siempre como una magnitud cuyas partes a su vez son todas magnitudes« (Ak 17:573). Véanse asimismo las RR. 4421, 4422, 4500, 4534, todas en Ak 17.

111 Cf. R. 4421: »Corpus non est compositum substantiale, sed phaenomenon substantiatum« (Ak 17:540). R. 4494: »Todas las apariencias externas [*äußere Erscheinungen*)] son *phaenomena substantiata*, porque se los trata como sustancias». (Ak 17:572). »Corpora, h.e. externe apparentia, sunt phaenomena substantiata, h.e. permanentia substrata ceteris phaenomenis« (Ak 17:573). Las dos últimas reflexiones citadas glosan el §193 de Baumgarten 1757: »Accidentia si videntur per se subsistentia, sunt phaenomena substantia«. En una nota al pie, Baumgarten traduce la expresión en versalitas al alemán: »das vor sich zu bestehn scheinende», esto es, »lo que parece subsistir por sí mismo«. Cf. RR. 4495, 4498, 4500 (todas en Ak 17).

112 Este pasaje es una buena indicación de que las dos primeras antinomias, aunque no se plantean expresamente en *De mundi*, fueron un motivo latente y probablemente determinante del pensamiento desarrollado en esta obra. En él se expone mejor que en la *Crítica* el argumento decisivo en pro de la segunda parte de la tesis de la primera antinomia (»el mundo está limitado en el espacio«). En esta última obra la razón aducida es —o así parece— nuestra incapacidad práctica o aun teórica para completar la síntesis de la supuesta totalidad infinita del mundo dada simultáneamente en el espacio. Esta incapacidad humana sólo tiene importancia si el ser mismo de las cosas espaciales está ligado al proceso de la constitución de nuestra experiencia, esto es, si las cosas espaciales son meros fenómenos. Pero todo el planteamiento de la antinomia sólo tiene sentido si las cosas espaciales subsisten por sí mismas, si son lo que Kant llama »cosas en sí«. En cambio, el pasaje referido exhibe claramente el carácter puramente ontológico del argumento, ajeno a toda condición subjetiva humana. La síntesis del infinito sucesivo no puede completarse, porque ello significaría que hay en la eternidad un último paso, un último elemento que contar en lo infinito, y esto es absurdo. Pero entonces tampoco puede existir un todo infinito simultáneo, ya que si existiera sería posible en principio contar sucesivamente cada una sus partes, y Kant —que no tuvo oportunidad de leer a Cantor— cree que, si el todo está dado, un recuento total tendría que asignar el último lugar a una de ellas. El mundo espaciotemporal no puede ser un todo finito limitado por el espacio y el tiempo vacíos, porque en el espacio y el tiempo puros no hay singularidades. Tampoco puede ser un todo infinito, porque la sola idea es un contrasentido. Por tanto, el mundo espaciotemporal no es un todo real, esto es, un mundo en el sentido de la definición del §1 del *De mundi*. La R. 4525, probablemente varios años posterior a esta obra, lo expresa con toda claridad: »Podemos concebir un todo absoluto del mundo [*ein absolutes Weltganze*], pero no en el espacio y el tiempo. El todo absoluto en el orden fenoménico es una contradicción« (Ak 17:582). Estas afirmaciones, claramente fundamentadas, indican qué valor debe atribuirse a la aseveración con que termina la discusión de la idea de espacio en el *De mundi*: »El *espacio* es así el *principio formal del mundo sensible* […], principalmente por cuanto es esencialmente único y abarca absolutamente todas las cosas externamente sensibles y por tanto constituye el principio de una *universitas*, esto es, de un todo que no puede ser parte de otro« (Ak 2:405; cf. el pasaje paralelo relativo al tiempo en Ak 2:402). Para legitimar el uso del concepto de *mundo* (como totalidad absoluta) en este contexto debemos recurrir a la inesperada explicación que ofrece la R. 4522, cuando distingue entre »el mundo que no puede ser parte de otro todo« o »mundo en sentido trascendental« (vale decir, ontológico o metafísico), y »el mundo que no es parte de un todo existente« o »mundo en sentido físico« (Ak 17:580). El mundo sensible merece pues llamarse mundo, no porque sea un todo cerrado y absoluto, sino porque no existe un todo tal del cual él forme parte, y por eso se puede decir que no es parte de un todo. Kant está aquí muy cerca de concebir el mundo prescindiendo de las categorías de *todo* y *parte*. De hecho,

éstas son categorías intramundanas, y no es posible representarse un todo si no es destacándolo del resto del mundo.

16

En el *De mundi* (1770), §§13-15, Kant establece su doctrina del espacio y el tiempo mediante una serie de argumentos que vuelven a aparecer, suplementados con otros, en la *Crítica de la razón pura* (1781). En la segunda edición de la *Crítica* (1787), Kant reagrupa estos argumentos en lo que denomina una »exposición metafísica« y una »exposición trascendental« de la noción de espacio y de la noción de tiempo (Ak 2:398-406; KrV, A 22-25, 31-32; B 37-41, 46-49). La llamada exposición metafísica es simplemente un análisis de los caracteres determinantes de nuestras representaciones del espacio y del tiempo. Este análisis es incompleto (y por eso no es una definición),[113] pero debe ser suficiente para fundar las conclusiones que Kant quiere establecer acerca de la naturaleza de lo así representado. El método de la »exposición metafísica« continúa el programa —propuesto por Kant en *Sobre la nitidez* (1764)— consistente en buscar en una conciencia inmediata y evidente los caracteres que con certeza pertenecen a la noción investigada. Como dijo Kant en ese escrito: »Aunque de entrada no conozcáis la esencia completa de la cosa, podéis serviros con seguridad de esos caracteres para derivar muchos aspectos de ella« (Ak 2:286).

La conciencia inmediata y evidente, claro está, sólo puede fundamentar conclusiones universalmente válidas, si se trata de la conciencia de una representación no empírica, no condicionada por los datos de los sentidos, o sea, de lo que Kant llama una representación a priori. La aprioridad de la representación debe acreditarse en la misma exposición metafísica. En la *Crítica de la razón pura*, Kant define la exposición (*Erörterung*, *expositio*) de un concepto como la representación nítida (aunque no sea exhaustiva) de lo que a él pertenece; y agrega que »la exposición es metafísica cuando contiene aquello que exhibe al concepto en cuanto es dado a priori« (KrV, B 38). El procedimiento de la exposición trascendental, empleado ya en el *De mundi*, sin un sonoro título que lo destaque, contiene el meollo de la gran innovación metodológica que permitirá a Kant establecer su original teoría del conocimiento a priori.

Analizo esta primera versión en §II.18, y luego en la Parte III, con gran detalle, la versión generalizada posterior. Con ella se busca justificar la validez objetiva de la representación cuya aprioridad ha establecido la exposición metafísica. Tal justificación es necesaria, por cuanto los objetos se nos presentan únicamente a través de los datos sensoriales, y una representación a priori obviamente no puede basarse en ellos. La argumentación trascendental consiste entonces en mostrar que, a pesar de esto, la representación a priori posee validez objetiva porque constituye una *condición de la posibilidad* de otros conocimientos cuya objetividad está asegurada.

En el *De mundi* Kant trata sucesivamente la noción de tiempo y la noción de espacio. En la *Crítica* el orden se invierte.[114] Puesto que, como se ha visto, la consideración del espacio guió el pensamiento de Kant sobre estas materias, el orden de la *Crítica* parece más natural. Por otra parte, el hecho de que en 1770 haya adoptado el orden inverso, anteponiendo el tiempo al espacio, puede verse como una confirmación de la conjetura que expuse en §II.14, según la cual el vuelco decisivo en la dirección de la doctrina crítica de la idealidad de estas representaciones habría sido provocado por una reflexión sobre la naturaleza del tiempo. En el *De mundi* y en las dos ediciones de la *Crítica* se mantiene la perfecta correspondencia o paralelismo entre los argumentos expuestos respecto a cada una de estas representaciones.[115] Se trata de llegar a conclusiones similares acerca de ambas, y por esto se atiende a lo que tienen de común, se alude sólo a diferencias secundarias —que el tiempo tiene una dimensión mientras que el espacio tiene tres— y se prescinde de las diferencias verdaderamente decisivas entre ellas. Esto no quiere decir que Kant las ignore, sino únicamente que no les atribuye importancia para la investigación que aquí lleva a cabo.

Kant comienza estableciendo que nuestras representaciones del espacio y el tiempo no son empíricas. Evidentemente no son datos de los sentidos. Pero tampoco son conceptos abstraídos de estos datos por la mente que los compara y reflexiona sobre ellos. Podría pensarse que el tiempo, como sistema de las relaciones de sucesión, se abstrae de la experiencia de las cosas sucesivas; el espacio, como sistema de las relaciones de vecindad, podría quizás abstraerse de la experiencia de las

cosas mutuamente exteriores y vecinas. Pero quienes piensan así no reparan en que la representación del tiempo está presupuesta ya en la percepción de dos cosas como sucesivas, la representación del espacio en la percepción de dos cosas como externas y vecinas.

> *La idea de tiempo no nace de los sentidos, sino que ellos la suponen*. Que las cosas que golpean los sentidos sean simultáneas o sucesivas solo es posible representárselo mediante la idea de tiempo.
>
> (Ak 2:398s)
>
> *El concepto del espacio no se abstrae de sensaciones externas*. No es dable concebir algo como puesto fuera de mí sino representándolo como situado en un lugar diverso de aquel en que yo mismo estoy, ni [concebir] las cosas como mutuamente exteriores salvo colocándolas en lugares diversos del espacio. En consecuencia, la posibilidad de las percepciones externas, como tales, *supone* el concepto de espacio, no lo *crea*; aunque las cosas que están en el espacio afectan los sentidos, el espacio mismo no puede extraerse de los sentidos.
>
> (Ak 2:402)[116]

La intención polémica de esta argumentación no se dirige sólo contra los empiristas, como Locke,[117] sino también y sobre todo contra Leibniz, a quien Kant más de una vez acusa de convertir al espacio y el tiempo en representaciones empíricas, destruyendo así la necesidad de las matemáticas (Ak 2:404; KrV, A40/B 57). El texto recién citado sobre el espacio es como una versión al revés de la explicación que ofrece Leibniz a Clarke sobre el modo como se forma nuestra idea de espacio (GP 7:400s; citado en §II.6, pp. 120s). El argumento sobre el tiempo ataca a Leibniz sin disimulo:

> Pésimamente se define la noción de tiempo como la serie de las cosas actualmente existentes unas tras otras (como si fuese adquirida por experiencia). En efecto, qué significa la palabrita ‘tras’ [*post*] no lo entiendo sino mediante el concepto previo de tiempo. Existen unas tras otras las cosas que existen en tiempos diversos, así como son simultáneas aquéllas que existen al mismo tiempo.
>
> (Ak 2:399)

Kant se refiere obviamente a la definición leibniziana del tiempo como el orden de los existentes sucesivos, a la que poco más adelante reprocha su »círculo vicioso« (Ak 2:401).[118]

Por lo tanto, según Kant del espacio y el tiempo tenemos nociones a priori. Conforme a las convicciones heredadas, esto significa que son representaciones intelectuales. Desde Platón la sensibilidad estuvo asociada al saber empírico que se recibe, la inteligencia al saber que puede certificarse sin recurrir a la experiencia. Esta correspondencia se ajusta además a la determinación de las nociones de sensibilidad y entendimiento que Kant toma de Leibniz. En efecto, si una representación no nos es dada en virtud de una afección de nuestra receptividad, tendrá que ser producida por un acto de nuestra espontaneidad, y será, por tanto, una representación del entendimiento. Por eso es tan importante el paso siguiente de Kant, mediante el cual establece que nuestras representaciones a priori del espacio y el tiempo no son representaciones intelectuales, esto es, »conceptos«, sino »intuiciones«, y por tanto pertenecen a la sensibilidad. Con este descubrimiento a primera vista insignificante, Kant rompió con una tradición de dos milenios y sentó las bases para una revolución del pensamiento. Aunque entonces todavía no ha sospechado las consecuencias a que lo llevará en definitiva el curso de la reflexión iniciada de este modo, la importancia de la nueva manera de ver fue apreciada por Kant desde un comienzo. El carácter »sensitivo« del espacio y el tiempo es el motivo animador del programa del *De mundi*, la ocurrencia que inspira su orientación doctrinal. Pero también para la orientación de la *Crítica de la razón pura* — más bien opuesta a la anterior— esta determinación de la naturaleza del tiempo y el espacio tiene un valor decisivo. ¿Cómo entender la paradoja de una representación sensible que no depende de una afección de nuestra receptividad? Según Kant sólo se puede entender de una manera: es una representación de la sensibilidad misma, de las condiciones conforme a las cuales es capaz de recibir lo que la afecta.

Del espacio y el tiempo no tenemos, pues, representaciones empíricas, pero tampoco representaciones intelectuales o conceptos, sino —dice Kant — »intuiciones«. Para establecer esta importante conclusión Kant recurre en el *De mundi* a dos ideas, una de las cuales lamentablemente no se repite

en la *Crítica*.[119] La relación entre el espacio universal y los espacios particulares, entre el tiempo universal y los tiempos particulares no tiene nada que ver con la relación entre un concepto y objetos que caen bajo él, entre una clase y sus miembros, una especie y sus ejemplares. »*El concepto de espacio es una representación singular* que comprende *en sí* todas las cosas, no una noción abstracta y común que las contenga *bajo ella*. Quien habla de una pluralidad de espacios se refiere sólo a partes del mismo espacio inmenso, mutuamente relacionadas por su respectiva posición, y no puedes representarte [*concipere tibi*] un pie cúbico sino delimitado en todas direcciones por el espacio circundante« (Ak 2:402).[120] Se ha objetado a esta argumentación que ella identifica, al parecer, la representación intelectual con el concepto general, el concepto de especie o de clase. Se dice que no sólo es evidente que hay conceptos que no se dejan reducir a este modelo, sino que el propio Kant nos ha dado ejemplos de ello, pues sus »categorías« o conceptos puros del entendimiento no son conceptos genéricos. La objeción es injusta y ciega para la intención o sentido del argumento. Todo concepto es universal, y su universalidad es muy diferente de la universalidad del tiempo y del espacio.[121] La multitud de entes a que un concepto se refiere y de los que, tomado universalmente, se predica, están todos *fuera de él*, no son *partes* suyas, al modo como forman parte del espacio y del tiempo los muchos espacios y tiempos que, respectivamente, abarcan el espacio y el tiempo universales. Así, la categoría, como regla de la actividad sintética de la mente, tiene con los actos de síntesis por ella regulados una relación radicalmente distinta de la que tiene el espacio, por ejemplo, con la habitación donde estoy, o el tiempo con el lapso que me toma escribir esta frase. La homogeneidad del espacio y el tiempo universales con estas partes suyas tan obviamente intuitivas es un incentivo poderoso para juzgarlos intuitivos a ellos mismos, si se ha establecido que no son meramente una idea abstracta construida por generalización de las partes suyas que están dadas, sino una condición supuesta por la representación de las partes mismas, que sólo pueden darse encuadradas en el todo.

Kant apela además a otros caracteres del espacio y el tiempo para probar que se trata de representaciones intuitivas, radicadas en nuestra sensibilidad. A propósito del espacio, recuerda el fenómeno de las

contrapartidas incongruentes, cuya diferencia no puede, según él, ser descrita discursivamente ni atribuida a caracteres inteligibles. Cité ya en §II.13 el pasaje del *De mundi* sobre este tema. También dije allí que la definición precisa de las contrapartidas que ya nos dio Kant abre el camino para discurrir con precisión sobre esa diferencia que él reputaba inconcebible.[122] Claro que en el discurso así habilitado sólo una convención permite asociar una de las dos formas de descripción disponibles a las contrapartidas orientadas como la mano izquierda y la otra a las orientadas como la derecha. Pero ello está en la naturaleza misma de la cosa y no tiene mayor importancia. La relación entre las contrapartidas incongruentes es una relación simétrica; si A es la contrapartida de B, B lo es de A, de modo que, aunque la relación sea cabal y adecuadamente concebida, este solo concepto no sirve para individualizar a A y a B. En cambio, en el caso del tiempo, el argumento correspondiente tiene mucho mayor alcance y es una lástima que Kant lo haya dejado enterrado en un breve párrafo del *De mundi* y no lo recoja en sus obras posteriores. »Cuál de dos tiempos diversos es anterior, cuál posterior es algo que no puede definirse de ninguna manera con notas concebibles por el entendimiento, si no se quiere incurrir en un círculo vicioso; la mente no lo discierne sino en virtud de una intuición singular« (Ak 2:399). Estamos aquí ante una relación asimétrica: si A es el precedente de B, B no es el precedente, sino el consecuente de A; esta asimetría tiene alcance ontológico: si A precede a B y existe actualmente, B no existe, es todavía futuro, y una conducta inteligente puede modificar su contenido (R. 5616, Ak 18:256); en cambio si B, que sigue a A, es el evento actual, A está pasado, plenamente determinado, y es irrevocable. Ahora bien, aunque la lógica moderna pueda concebir relaciones asimétricas sin apelar a la representación intuitiva del tiempo, el orden por ella concebido es siempre esencialmente reversible y solamente en virtud de una convención es posible determinar qué se llamará *anterior*, qué *posterior*. Para reconocer los términos de la relación temporal y para comprender su significado ontológico hace falta, sin duda, vivirla, o como dice Kant, captarla directamente (intuirla) en su efectiva singularidad.

Poderosas razones fundamentan, pues, la decisión de Kant de separar el espacio y el tiempo de la familia de las representaciones conceptuales del entendimiento y atribuirles el carácter de intuiciones, asociadas al ejercicio

de nuestra sensibilidad. Esta decisión es la base para la nueva determinación del distingo entre la sensibilidad y el entendimiento, y esta nueva determinación alimenta la esperanza de someter a la metafísica a una depuración que la reviva. Se comprende por esto la firmeza, la fidelidad con que Kant adhiere a la caracterización del tiempo y el espacio como »intuiciones« en que se manifiesta nuestra capacidad representativa sensible; pero no se puede desconocer que al calificarlos así Kant amplía el alcance del término 'intuición' y se aparta de la determinación tradicional de la representación sensible como una forma de representación puramente pasiva (que él mismo había adoptado inicialmente). En efecto, no obstante la homogeneidad comprobada entre el espacio y el tiempo universales y sus particularizaciones empíricamente aprehensibles, hay una diferencia radical entre la »intuición empírica« de las cosas espaciotemporales y la »intuición pura« del espacio y el tiempo mismos. La intuición empírica es un conocimiento de cosas, objetos reales que se nos presentan. Es, por tanto, *intuición* en el sentido propio o primero del término, una representación inmediata del objeto »en persona«. Porque la intuición es esto, se entiende que sea una representación singular, pues cada objeto es singular; se entiende también que en nosotros sea una representación pasiva, pues el conocimiento humano no crea sus objetos. Pero la representación pura del espacio y el tiempo no es una representación de un objeto existente; además, tampoco hay en ella el menor rastro de afección, ya que, si lo hubiera, no sería una representación *a priori*, según la definición que se dio de este concepto y que ha servido para establecer que espacio y tiempo lo son.

Para evitar malentendidos, me parece oportuno recordar aquí que Kant no pretende que podamos tener tales representaciones »puras« *antes* que nada nos afecte. Tanto en *De mundi* como en la *Crítica*, Kant rechaza de plano la existencia de representaciones *innatas*. Las representaciones que reputa a priori, y en particular las del espacio y el tiempo, se adquieren con ocasión del ejercicio de las capacidades de la mente provocado por la afección sensible (*De mundi*, Ak 2:395, 2:401, 2:406; KrV, A 66/B 91, A 86/B 118, A 96, A 196/B 241, A 452n/B 480n, etc.). Pero aunque los datos de los sentidos son la condición previa imprescindible para llegar a tener tales representaciones, es claro que no las *determinan*, antes bien, son éstas la condición para que nos representemos el objeto presentado por los datos

de los sentidos. »Porque no conocemos *meramente el espacio del objeto* que afecta nuestros sentidos, *sino intuitivamente el espacio entero*, no puede el espacio surgir meramente de *la afección actual de los sentidos* sino que debe precederla« (R. 4189, Ak 17:450). El objeto o el proceso que manifiestan los datos sensibles sólo puede hacérsenos presente encuadrado en el marco del espacio y el tiempo infinitos;la intuición empírica de las cosas y los hechos se ofrece en cada caso como una especificación de la intuición pura del tiempo y del espacio, y aunque esta intuición pura sólo se actualiza como concomitante de una intuición empírica que la especifica, ésta remite siempre a aquélla como a su condición de posibilidad.

Precisamente porque es así, no puede esquivarse la conclusión indicada: toda intuición sensible, determinada por datos sensoriales, envuelve una intuición »pura«, que no depende de una afección y por lo tanto no constituye un estado de conciencia pasivo. Este descubrimiento, que es una de las bases de la filosofía crítica de Kant, no lo lleva sin embargo a repudiar su distingo inicial entre sensibilidad y entendimiento como el lado pasivo y el lado activo de la humana capacidad de conocer. En el *De mundi* ni siquiera se detiene a poner en claro esta consecuencia de los análisis allí desarrollados. En sus obras posteriores tampoco enfrenta expresamente esta dificultad. Con todo, logra indirectamente superarla al atribuir la representación del espacio y el tiempo puros a la imaginación, facultad que participa, según él, de la pasividad de los sentidos y de la actividad del entendimiento. Aunque tenga que adelantar cosas que sólo podré explicar en la Parte III, me parece útil examinar desde ya esta doctrina tardía de Kant que liga las intuiciones puras del espacio y el tiempo a la imaginación. Lo que corrientemente se llama ‘imaginación’ es por cierto una capacidad de forjar espontáneamente representaciones que no podemos menos que calificar de intuitivas: las »imágenes« que produce son, en efecto, representaciones de objetos singulares, afines a sus manifestaciones sensoriales, representaciones »como si dependieran inmediatamente de la presencia del objeto«, conforme a la definición de intuición en *Prolegómenos* (Ak 4:281).[123] La imaginación en la acepción corriente del término es pues una fuente activa de representaciones intuitivas; posee sin embargo un evidente aspecto pasivo, en cuanto los objetos que finge tienen que forjarse con elementos dados previamente a

una percepción actual.[124] Esta limitación característica de la imaginación ordinaria nos muestra que ella no puede estar en la base de la intuición pura del tiempo y del espacio. Si esta intuición pura es un acto de la imaginación tiene que tratarse de una imaginación capaz de actuar con plena independencia de toda afección sensible, que no necesita recurrir a datos sensoriales previos para »componer« su representación. Pero no sólo no lo necesita, sino que tampoco podría hacerlo, pues los objetos de esa intuición, espacio y tiempo, serían entes imaginarios que *en principio* no pueden estar realizados en un objeto real percibido por los sentidos.[125] Concebidas como representaciones de la imaginación, las intuiciones del espacio y el tiempo remiten a una imaginación »pura«, que produce absolutamente y se distingue por tanto de la ordinaria imaginación »empírica«, esencialmente reproductiva y recombinadora. Kant lo dice claramente en la *Antropología* (1798):

> La imaginación (*facultas imaginandi*), como facultad de tener intuiciones también sin la presencia del objeto, es o bien *productiva*, esto es, una facultad de exhibición originaria de éste (*exhibitio originaria*), que entonces precede a la experiencia; o bien *reproductiva*, de [exhibición] derivativa (*exhibitio derivativa*), que evoca en el ánimo una intuición empírica que se tuvo antes. Las intuiciones puras del espacio y el tiempo pertenecen al primer tipo de exhibición; todas las demás presuponen una intuición empírica que, si se combina con el *concepto* del objeto y así deviene conocimiento empírico, se llama *experiencia*.
>
> (Ak 7:167)

Este pasaje de escolástica precisión suplementa a varios otros, contenidos en escritos anteriores, en los que Kant había adelantado aspectos de esta doctrina que resuelve la paradoja de la intuición pura atribuyéndola a la imaginación. Así, en su escrito contra Eberhard (1790) dice que el espacio y el tiempo »son entes de la imaginación, pero no tales que sean fantaseados por ésta, sino entes que ella debe colocar en la base de todas sus composiciones y fantasías« (Ak 8:203). Y ya en el propio *De mundi* y más tarde en la *Crítica* empleó la expresión »ente imaginario« para calificar el

modo de ser del espacio y el tiempo (Ak 2:401, 2:404; KrV A 291/B 347).[126] Importa no perder de vista que, a pesar de la honda diferencia entre la imaginación en su acepción ordinaria, dependiente de datos previos, y lo que Kant denomina la »imaginación productiva«, esta última no es denominada así por una convención arbitraria, inspirada en una analogía más o menos remota. Las representaciones de la imaginación productiva, las intuiciones puras del espacio y el tiempo, son homogéneas con las imágenes de la imaginación empírica, las cuales, además, como hemos visto, las presuponen. Por eso es legítimo y necesario hablar también en este caso de »imaginación« e »intuición«. No puedes imaginar ni un pie cúbico sin encuadrarlo en el espacio circundante, dice Kant. Toda imagen corporal supone la representación pura del espacio, que también podemos y debemos llamar »imaginaria« en cuanto aquella imagen se presenta como parte de ella. Y toda percepción de un cuerpo descansa en la misma condición, que permite y exige completar el dato bruto y nada corpóreo de los sentidos, con el aporte de la imaginación: cuando veo un armario lo veo en el *espacio*, y por eso puedo *ver* también lo que los ojos no me *dan*, que tiene un *interior*, que tiene un *respaldo*. Similar y todavía más notoria es la relación entre el tiempo puro, la imaginación que hemos llamado empírica, y cualquier representación, aun perceptiva, de lo temporal. Porque, salvo el caso límite fugaz de lo que llamamos actual en cada instante —que ni alcanzamos a designar así antes de que ya sea pretérito—, todo lo temporal es imaginario, en cuanto su representación requiere una actividad que reproduzca y retenga lo dado cuando ya no lo está, lo prefigure y anticipe cuando no lo está aún. Sin esta actividad imaginativa que los mantiene y prolonga más allá del límite estrechísimo de su ser, los datos de la afección sensible no darían jamás base a percepciones de cosas y procesos, su centelleo momentáneo y discontinuo no se integraría en una duración real. Lo propiamente perceptual de la percepción, el dato actual que revela lo existente, resulta ser un momento abstracto de la representación perceptual completa, cuya riqueza y articulación descansan en la actividad imaginativa.[127]

Estas explicaciones bastan para convencernos de que la »imaginación productiva«, que genera las representaciones del espacio y el tiempo, participa en toda intuición empírica, ya sea meramente imaginativa o

perceptual. Pero no resuelven la dificultad que enfrentamos al reconocer el carácter espontáneo, en apariencia nada pasivo de la intuición pura. Ha quedado en evidencia la íntima asociación de ésta con las manifestaciones de nuestra pasividad sensible, en sus formas directa (percepción de objetos presentes) e indirecta (imaginación empírica); pero no hemos logrado ver en qué consiste el aspecto propiamente pasivo de nuestras representaciones de espacio y tiempo, que nos autorizaría para radicarlas en la sensibilidad. Mientras esta dificultad no se resuelva, el distingo básico entre la capacidad receptiva y la función espontánea de nuestra facultad de conocer carece de claridad y fijeza; y su valor se hace tanto más problemático cuanto más patente sea la índole paradojal de la intuición pura: un género de representaciones producidas espontáneamente, sin fundamento en una afección recibida, y que sin embargo son homogéneas con las representaciones pasivas, que se presentan en cada caso como partes de aquéllas.

Kant nunca abordó abiertamente esta dificultad. Pero la *Crítica de la razón pura* introduce un distingo que, de paso, la subsana. Distingue Kant allí entre el espacio y el tiempo mismos, como puras multiplicidades infinitas y continuas, que son lo que él llama la »forma« de toda intuición (empírica), y nuestras representaciones intuitivas de ellos, que por estar libres de todo dato sensorial o »materia« de la intuición, él denomina »intuiciones formales«. Este distingo entre »forma de la intuición« e »intuición formal« se vincula directamente con la teoría de la imaginación productiva. Kant dirá que ésta »produce« la intuición formal del espacio y el tiempo al reunir (sintetizar) las multiplicidades puras que son la »forma« de la intuición (KrV, B 160n).

Tengo que postergar la explicación de estas ideas (véase §III.C.3a, §III.D.9). Por el momento, observo solamente que, aunque Kant no lo diga ni en *De mundi* ni en la *Crítica*, el objeto de la llamada »exposición metafísica« de las nociones de espacio y tiempo no puede ser otro que la referida »intuición formal«. En efecto, sólo ésta es una representación efectiva del espacio y el tiempo unitarios, como la hemos visto servir de base a los análisis y argumentos de la exposición metafísica; en cambio, la multiplicidad pura que la imaginación productiva recoge y sintetiza no es representable como tal, y es sólo el residuo que resta si, partiendo de nuestras representaciones efectivas —las »intuiciones formales«—,

hacemos abstracción del vínculo que unifica su contenido. Ahora bien, al aislar en el pensamiento este residuo quedamos por fin en estado de comprender en qué consiste el aspecto pasivo de nuestras representaciones de espacio y tiempo. Aunque éstas no están condicionadas por ninguna afección sensible y tenemos que concebirlas como »producto« de una actividad espontánea, la espontaneidad que las configura no opera arbitrariamente. La »imaginación productiva« no depende para nada de los datos sensoriales —ni siquiera, como la imaginación empírica, para la provisión del material que reproduce y compone— pero actúa sin embargo atada a ciertas pautas que le abren y delimitan sus posibilidades. Las multiplicidades puras infinitas que la imaginación productiva sintetiza en las »intuiciones formales« del espacio y el tiempo brindan a ésta el campo para su acción estructuradora, pero a la vez constriñen su ejercicio. Toda intuición empírica será una especificación, condicionada por datos sensoriales, del sistema universal de relaciones en que la imaginación productiva organiza las multiplicidades puras. Las pautas de organización dadas por éstas se encontrarán pues satisfechas en cada intuición empírica.

Cabe entender a la intuición empírica como la actualización concreta de una posibilidad general dada por las multiplicidades puras. La intuición pura o »formal« es entonces la conciencia de esta posibilidad, conciencia que acompaña necesariamente a cada una de sus actualizaciones. A la luz de estas determinaciones se entiende que Kant, habiendo establecido que cada objeto sensible está condicionado en su ser por el espacio y el tiempo universales y se presenta como una parte, como una concreción parcial de éstos, describa nuestra representación del espacio y el tiempo mismos como una conciencia de nuestra propia sensibilidad, esto es, como una conciencia de nuestra posibilidad general de percibir o imaginar objetos sensibles particulares. Los límites de esta posibilidad, respetados por cada intuición empírica, se traducen en las pautas según las cuales no puede menos que ordenarse la multiplicidad pura con que la imaginación compone las »intuiciones formales« del espacio y el tiempo. Frente a estas pautas de ordenación la espontaneidad imaginativa no es activa sino pasiva; pero —como decía Leibniz de todas las formas de pasividad del espíritu— su pasividad no es sino el límite de su actividad.

Para hacer frente a una dificultad que ya suscita el *De mundi*, he tenido que alejarme mucho de los conceptos y planteamientos de esta obra. Kant

aparece en ella todavía fascinado con el descubrimiento de que la sensibilidad es irreducible al entendimiento, poco dispuesto a ocuparse con las relaciones que unen la pasividad y la actividad de la mente. El estudio de estas relaciones ocupa el lugar central en la parte más decisiva de la *Crítica*. Es interesante observar cómo este tema, ajeno y en cierto modo contrario al programa del *De mundi*, se impone sin embargo a la atención de quien reflexiona sobre la noción de »intuición pura« —la más importante y original introducida en ese escrito—, esto es, la noción de una representación intuitiva, afín a las representaciones pasivas de los sentidos, y sin embargo independiente de toda afección. Retengamos por ahora nuestra determinación de la intuición pura como conciencia de la propia posibilidad de intuir: el espacio y el tiempo son formas de la intuición, esto es, principios de la estructura de toda representación empírica de objetos dados; pero son a la vez intuiciones formales, esto es, representaciones singulares de la pauta a que debe conformarse la estructura de toda intuición, autoconciencia de la capacidad receptiva misma, intuición no empírica, que la afección sensible provoca pero no produce, de la posibilidad que se hace efectiva en la recepción perceptual.

113 Véase *Lógica*, §105: »Así pues, no todos los conceptos pueden ser definidos, pero tampoco todos requieren serlo. Hay aproximaciones a la definición de ciertos conceptos, que en parte son exposiciones […], en parte descripciones […]. La exposición de un concepto consiste en la representación concatenada (sucesiva) de sus características hasta donde han sido halladas por análisis. La descripción es la exposición de un concepto, en cuanto ella no es precisa. […] La exposición se aplica sólo a conceptos dados, que por ella se hacen nítidos […]. Como no siempre es posible completar el análisis, y como en general una desarticulación, antes de completarse, primero tiene que estar incompleta, también una exposición incompleta, como parte de una definición, es una presentación válida y útil de un concepto. La definición es aquí siempre sólo la idea de una perfección lógica que tenemos que aspirar a alcanzar« (Ak 9:142-143). Véase también Ak 2:66, 2:71; KrV A 728s/B 756s.

114 El orden ya aparece invertido en la R. 4756 (Ak 17:699s), que Adickes atribuye al periodo 1775-1777.

115 En el *De mundi*, el argumento 1 sobre el tiempo corresponde al argumento A sobre el espacio; los argumentos 2 y 3 desarrollan una idea paralela a la presentada en B y C; el argumento análogo al argumento 3 ha sido relegado a una nota al pie de página después de C (este argumento no aparece en la *Crítica*); el argumento 5 del tiempo corresponde al argumento D del espacio; después figuran lo que en la *Crítica* se denominarán »conclusiones«. En la primera edición de la *Crítica* el paralelismo es perfecto: hay cinco argumentos relativos al espacio y cinco correspondientes relativos al tiempo; el nº 1 es el argumento A del *De mundi*, el nº 2 es nuevo y refuerza al nº 1, el nº 3 es el argumento D del *De mundi*, el nº 4 es el argumento B, el nº 5 es nuevo y refuerza al nº 4. En la segunda edición, la simetría externa se rompe: los argumentos 1, 2, 4 y 5 del espacio forman la exposición metafísica y se renumeran del 1 al 4; el argumento 3 está recogido en la exposición trascendental; en el caso del tiempo, en cambio, se mantienen los argumentos 1, 2, 3, 4 y 5, ahora bajo el título de »Exposición metafísica«; enseguida, bajo el de »Exposición trascendental«, Kant declara que el propósito de ésta ya se ha cumplido bajo el nº 3 de la sección anterior.

116 Es sin duda irritante que Kant insista en llamar ‘concepto’ a nuestra representación del espacio (y a la del tiempo) en obras donde quiere mostrar justamente que ella no es un concepto. Ewing (1950, p. 36) dice al respecto: »Se ha sugerido que él utiliza aquí el vocablo [‘concepto’] en un sentido amplio, que cubre todas las representaciones o al menos todo aquello de que tenemos una conciencia clara; pero me parece enteramente posible decir de aquello que se da originariamente como intuición, que se convierte en un concepto en cuanto es objeto del pensamiento reflexivo«. Lo que Ewing propone es muy sensato, pero no tiene en cuenta los antecedentes históricos que justifican la interpretación que desecha. El compendio de Meier, utilizado por Kant como libro de texto en sus lecciones de lógica, *define* el término ‘concepto’ precisamente con esa amplitud que Ewing juzga superfluo atribuirle: »Un *concepto* es una representación de un asunto en una cosa que posee la facultad de pensar. Según esto, todas nuestras representaciones son conceptos [*Ein* Begriff *(*conceptus*) ist eine Vorstellung einer Sache in einem Dinge, welches das Vermögen zu denken besitzt. Es sind demnach alle unsere Vorstellungen Begriffe*]« (Meier 1752, §249, en Ak 15:533). Esta definición se justifica dentro de la concepción leibniziana, según la cual la diferencia entre una representación sensible y una representación intelectual es sólo una diferencia de grado, y toda representación sensible puede, aclarándose, convertirse en una representación intelectual. Sabemos que Kant se aparta de esta concepción justamente con su descubrimiento del carácter intuitivo, irreducible a representaciones intelectuales, de nuestras representaciones del espacio y el tiempo. Pero no es sorprendente que, habiendo él mismo pensado que espacio y tiempo son »conceptos del intelecto puro« (R. 4073, Ak 17:405; cf. R. 4048, Ak 17:397, y R. 3957, Ak 17:364), cuando ya ha dejado atrás ese modo de ver siga utilizando la terminología recibida y se confíe en la sagacidad de sus lectores.

117 Que el argumento comentado se dirige también expresamente contra Locke se desprende del siguiente pasaje de un curso de metafísica profesado por Kant poco antes de 1781: »Según dice Locke, hacemos abstracción de los cambios en la mente y así obtenemos el concepto de tiempo; pero no puedo formarme ninguna representación del cambio mientras no poseo el concepto de tiempo; éste está por tanto en la base de la experiencia del cambio y precede a toda experiencia; en consecuencia, es un concepto a priori« (Ak 28:180).

118 En el mismo párrafo Kant critica también la definición leibniziana porque »deja completamente de lado la simultaneidad, el concomitante más importante del tiempo«. Añade una nota en la que se ve que Kant estuvo muy cerca de concebir el tiempo como la forma única y universal del mundo sensible, y el espacio como una mera modalidad o aspecto suyo: »Las cosas simultáneas no son tales meramente porque no se suceden. Suprimida la sucesión se elimina una forma de unión, la que establecía la serie temporal, pero no por ello surge en el acto otra relación verdadera, como es la unión de todas las cosas en un mismo momento. Pues las cosas simultáneas son enlazadas por el mismo instante del tiempo, del mismo modo como las sucesivas son enlazadas por diversos instantes. Por esto, aunque el tiempo tenga una sola dimensión, la ubicuidad del tiempo […], en virtud de la cual todas las cosas representables por la sensibilidad son en algún momento [*aliquando*], añade a la magnitud de las cosas actuales otra dimensión, en cuanto penden, por decirlo así, del mismo punto del tiempo. Pues si representas al tiempo por una línea recta prolongada al infinito y las cosas simultáneas con cada punto del tiempo por las perpendiculares a esos puntos, la superficie así generada representará al mundo fenoménico tanto en lo que respecta a la sustancia como a los atributos« (Ak 2:401n; cf. R. 4071, Ak 17:404). Recordando lo que Kant escribió sobre la geometría *n*-dimensional a los 22 años (Ak 1:24, citado en §II.7, pp. 128s), sorprende que no haya visto que al representarse las cosas simultáneas con cada instante, no ya mediante una línea (como propone aquí), sino mediante el espacio mismo que en ese instante llenan, se constituye un continuo cuatridimensional que no es una representación simbólica del mundo fenoménico, sino el mundo fenoménico mismo. Es probable que esta línea de pensamiento se haya visto interrumpida cuando Kant tuvo, uno o dos años después de 1770, la infortunada ocurrencia de asociar el tiempo al «sentido interno«, por analogía con su determinación del espacio como principio formal del «sentido externo« (véase §II.19, pp. 275ss).

119 Con respecto al tiempo, ambas ideas aparecen comprimidas en *De mundi*, §14.4, mientras que el §14.5 saca la conclusión de que la representación de tiempo es intuitiva. Con respecto al espacio, las dos ideas se exponen separadas, la primera en el §15.B, la segunda, junto con la conclusión de ambas, en el §15.C. La idea de invocar la paradoja de las contrapartidas incongruentes para justificar el carácter intuitivo y no conceptual de la representación del espacio, reaparece en *Prolegómenos*, §13, Ak 4:285s, lo que indica que la desaparición de este argumento en la *Crítica* no significa que Kant haya dejado de considerarlo válido.

120 »*Conceptus spatii est singularis repraesentatio* omnia *in se* comprehendens, non *sub se* continens notio abstracta et communis. Quae enim dicis *spatia plura*, non sunt nisi eiusdem immensi spatii partes, certo positu se invicem respicientes, neque pedem cubicum concipere tibi potes, nisi ambienti spatio quaquaversum conterminum.« Más explícito es Kant en la R. 4071 (Ak 17:404): »No es posible figurarse [*sich denken*] ningún espacio, por ejemplo, un pie cúbico, sin un espacio externo que lo circunde, y por ende ningún espacio salvo contenido en el todo«. Cf. RR. 4756, 6338.

121 Hay solamente dos conceptos que son, de suyo, representaciones de un objeto singular y único: la idea onto-teológica de Dios, el *ens realissimum*, consumación de todas las perfecciones, y la idea

de la totalidad de la experiencia. Es obvia la conexión entre la unicidad de ésta y la unicidad del espacio y el tiempo (véase KrV, A 110). En un pasaje notable Kant exhibe la conexión entre la idea de la »experiencia única que todo lo abarca« y la »ilusión natural« que genera la idea onto-teológica de Dios (KrV, A 581-582/B 609-610). Las reflexiones contienen, por otra parte, numerosas referencias a la afinidad ostensible entre la relación del *ens realissimum* con los entes finitos y la relación del espacio con las cosas espaciales. Hablando de Dios, dice Kant en la R. 4253 (Ak 17:483) »lo ilimitado es un concepto singular [*das Unbeschränkte ist conceptus singularis*]«, no un concepto genérico con muchos casos subordinados. La R. 4590 termina con esta lista notable: »El tiempo que todo lo comprende, el espacio que todo lo contiene, la cosa que en todo se basta [*Die alles begreifende Zeit, der alles enthaltende Raum, das allgnugsame Ding*]« (Ak 17:603). La R. 4733 contiene un pasaje en que se ve adónde conduce la doctrina de la forma del mundo inteligible y su paralelismo con la forma del mundo sensible: »El espacio infinito y único, condición de la posibilidad de toda presencia externa de las cosas como aparecen, no es por cierto una prueba de la existencia de un fundamento y ente primordial [*Urwesen*], que todo lo abarca y en que todo se sustenta y del cual procede también toda unidad y relación, por ser posible en cierto modo gracias a su posición en el todo; pero es, sin embargo, una prueba de que la mente humana no puede pensar ningún enlace sin un fundamento común y ninguna determinación salvo en Uno, que lo contiene todo. Otro tanto ocurre con el tiempo, en que está toda existencia. Esto sirve para aceptar [*annehmen*] la adopción [*Annehmung*] de un ente tal como subjetivamente necesaria y, por ende, también como suficiente para la práctica« (Ak 17:691). La versión pre-crítica de esta idea aparece en *De mundi*, Ak 2:409s, así como en Ak 18:177 (R. 5417) y Ak 28:213. Cf. además las RR. 4247, 4248, 4212, 4215, 4216, 4262, 4428, todas en Ak 17.

122 [La matemática del siglo XIX siguió luego ese camino; véase Cordua y Torretti 1992, pp. 72-75, — **Nota de 2004**].

123 La literatura filosófica y psicológica tradicional estuvo dominada por el supuesto de que hay una perfecta afinidad cualitativa entre las representaciones perceptivas y las de la imaginación, hasta que Sartre (1940, pp. 18-26) la sometió a una crítica demoledora. Leemos en la *Antropología* de Kant: »En la facultad cognitiva la sensibilidad […] contiene dos partes: el sentido y la imaginación. Aquél es la facultad de la intuición en presencia del objeto, ésta también sin la presencia del mismo« (Ak 7:153). El adverbio »también« alude presumiblemente al decisivo papel que cumple la imaginación en la percepción sensible del objeto presente (cf. KrV, A 120n). Véase también, KrV, B 151; R. 225, Ak 15:86; R. 342, Ak 15:134; Ak 28:672. La definición de la imaginación como capacidad de representarse un objeto sensible ausente se halla en Wolff (1738, §92): »La facultad de producir percepciones de cosas sensibles ausentes se llama facultad de imaginar o imaginación (*imaginatio*)«. Wolff 1751, §235, define la *Einbildungskraft* del mismo modo; Baumgarten 1757, §557s, llama *phantasia* a la facultad así definida.

124 Ak 7:167; R. 341, Ak 15:134; Ak 28:230. Cf. Wolff 1738, §106: »Sin una sensación previa no puede surgir ninguna imagen [*phantasma*] en el alma«. Este peculiar carácter de la imaginación, afín a la intuición sensorial y sin embargo espontánea, induce cierta vacilación en el modo como Kant la clasifica. En un pasaje que cité en la p. 828 n. 123, la declara parte de la sensibilidad o receptividad.

Pero en una carta dirigida al Príncipe de Beloselsky en el verano de 1792 (Ak 11:344ss) la enumera junto al entendimiento en sentido estricto, el juicio y la razón, entre las variedades de la facultad cognitiva superior o entendimiento en sentido amplio. En KrV, B 162n, habla de »una y la misma espontaneidad. que bajo un cierto respecto se llama entendimiento, bajo otro lleva el nombre de imaginación«. Véase, asimismo, Ak 23:45 (corrección a KrV, A 78). En uno de sus cursos de metafísica, da una solución salomónica: Los actos de la imaginación pueden ser voluntarios e involuntarios; »en cuanto ocurren *involuntariamente* pertenecen enteramente a la sensibilidad; pero en cuanto ocurren *voluntariamente* pertenecen a la facultad cognitiva superior« (Ak 28:237). Dada la esencial afinidad de ambos modos de imaginar, Kant está reconociendo aquí a la imaginación una posición intermedia entre la receptividad y la espontaneidad, que la habilita para servir de puente entre ambas.

125 »El espacio es meramente la forma de la intuición externa […], pero no un objeto existente, que pueda intuirse externamente« (KrV, A 429n/B 457n; cf. KrV, A 291/B 347).

126 En el *Opus postumum* Kant dice: »Espacio y tiempo son productos (pero productos primitivos) de nuestra propia imaginación« (Ak 22:37; cf. Ak 22:76).

127 Kant se precia de haber sido el primero en destacar el papel que la imaginación desempeña en toda percepción (KrV, A 120n). Véase más adelante, §III.B.3b.

17

A los argumentos aducidos en el *De mundi* para probar que las representaciones del espacio y el tiempo son intuitivas y a priori, la *Crítica* agrega otros argumentos nuevos. Desarrollados también paralelamente para ambas representaciones, uno respalda su aprioridad, el otro su índole intuitiva. El texto de estos argumentos encierra algunas dificultades y ha dado lugar a muchas objeciones contra la doctrina de Kant. Cabría pensar que además de contraproducentes son inútiles, pues lo que pretenden demostrar ya debió haber quedado firmemente establecido con los argumentos del *De mundi*. Kant mismo sostiene que en filosofía cada tesis no admite más que una sola demostración, a diferencia de los alegatos judiciales, donde conviene multiplicar los argumentos para aumentar la probabilidad de que al menos uno penetre en la cabeza o conmueva el corazón de los jueces.[128] Pero Kant aquí no viola esta regla. Rectamente interpretado, el nuevo argumento en pro de la aprioridad del espacio y el tiempo viene a ampliar el alcance del antiguo, y complementa en un importante respecto el análisis o »exposición« de estas representaciones. En cuanto al nuevo argumento para establecer su carácter intuitivo, cree que hay que entenderlo como respuesta a una posible objeción. Examinaré los argumentos relativos al espacio, que son los que primero aparecen en la *Crítica*; la aplicación al tiempo se sigue sin dificultad.

> El espacio es una representación necesaria a priori, que está en la base de todas las intuiciones externas. Nunca puede uno hacerse la idea de que no haya espacio, aunque pueda muy bien pensar que no hay objetos en él. Se lo considera, pues, como la condición de la posibilidad de las apariencias y no como una determinación dependiente de ellas.
>
> (KrV, A 24/B 38-39)

Aunque la última frase señala la intención netamente ontológica del argumento, se ha caído siempre de nuevo en la tentación de entenderlo

como un argumento psicológico. Interpretado así, como una descripción del hecho mental de que podemos representarnos un espacio sin cuerpos y no en cambio un cuerpo sin espacio, el argumento es cuestionable. Un simple hecho, por mucho que se reitere, no puede fundamentar una verdad necesaria. El texto invita sin duda a que se lo entienda de esta manera. Dice que uno no es capaz de »hacerse una idea« —»sich eine Vorstellung zu machen«—, vale decir, figurarse, imaginarse que no exista el espacio; en cambio, uno puede muy bien »pensar« —»sich denken«— que ese espacio está totalmente vacío. Se habla aquí de posibilidades mentales, y aunque llama la atención la diferencia terminológica, las expresiones empleadas en uno y otro caso pueden, con toda naturalidad, entenderse como sinónimas. Pero también cabe entender que no lo son, pues la primera —'sich eine Vorstellung machen'— significa propiamente *imaginar*, mientras que la segunda —'sich denken'—, estrictamente hablando, significa *concebir*. Ahora bien, si el argumento habla de posibilidades conceptuales es claro que trasciende el ámbito de los meros hechos psicológicos, y se sitúa en el terreno ontológico de las conexiones esenciales. Pienso que esta es la interpretación correcta, por cuanto la interpretación psicológica lo pone en contradicción con la psicología misma y además con la enseñanza del propio Kant. Desde luego, con la psicología misma: no es efectivo que pueda imaginarme el espacio completamente vacío de cosas, sean cuerpos o meros destellos. Me hace falta algo diferenciado que sirva de punto de referencia y me permita reconocer mi imagen como imagen del espacio. La llamada »intuición pura del espacio« se ejerce sólo como concomitante necesario de la imaginación o la percepción empírica de cosas en el espacio. Como veíamos en §II.16, es una representación difícil de clasificar y describir, cuya realidad tuvimos que admitir sólo porque las imágenes empíricas la implican. Pero la intuición pura en acto, desconectada de toda imagen o percepción empírica, es una idea tan absurda como la de una sensibilidad que siente sin datos, o en general, la de una conciencia sin contenidos. Kant lo enseña expresamente, y a la luz de los pasajes en que lo afirma es imposible aceptar la interpretación psicológica del texto en cuestión. La representación del espacio, como cualquier otra representación a priori, no es una representación innata. Aunque no *depende* de los datos de los sentidos, en cuanto no se abstrae de ellos, el acto de tenerla los supone: sin datos empíricos no hay conciencia, según Kant; la receptividad

sensible no puede saber de sí, de su principio formal, el espacio, si no es puesta en ejercicio por las afecciones que recibe.[129] Por lo mismo, no es posible percibir el espacio ni el tiempo vacíos, no se puede tener de ellos como tales una representación directa y aislada.[130] No puedo imaginar que no haya espacio, por cuanto todo ejercicio de la imaginación lo supone; si es —como vimos— el acompañante obligado de toda imagen concreta que podamos forjar, la »imagen de que no hay espacio« es una idea imposible. Pero esto no significa que pueda *imaginar* el espacio absolutamente vacío, actualizar su representación pura sin ningún concomitante empírico. Lo que Kant afirma es que puedo *pensar* tal representación, aniquilar en el pensamiento todos los cuerpos y concebir sin embargo que el espacio subsiste. ¿Como qué subsiste entonces? ¿Como una especie de supercuerpo, o recipiente inmenso, imaginable en su infinitud homogénea, libre de todo contenido que la diferencie? No: el espacio puro, que subsiste para el pensamiento que ha aniquilado los cuerpos, no es un existente actual, sino la »mera posibilidad de estar juntos«, la posibilidad de que existan y coexistan los cuerpos que el pensamiento ha aniquilado. Tal posibilidad, evidentemente, no puede aniquilarse en el pensamiento; los cuerpos que de hecho existen son posibles de una vez por todas aunque eventualmente dejen de existir. Su intuición empírica conlleva la conciencia de la condición que los posibilita. El pensamiento que prescinde de aquélla, dándola por suprimida, obtiene así una representación abstracta de ésta.

> El espacio es solamente la forma de la intuición externa (intuición formal), mas no un objeto actualmente existente, que pueda intuirse externamente. El espacio, en cuanto precede a todas las cosas que lo determinan (llenan o delimitan), o que dan más bien una intuición empírica ajustada a su forma, es, bajo el nombre de espacio absoluto, nada más que la mera posibilidad de las apariencias externas, en cuanto éstas, o bien existen en sí, o bien pueden venir a agregarse a las apariencias dadas.
>
> (KrV A 429n/B 457n)[131]

¿Qué significa entonces el nuevo argumento para probar la aprioridad del espacio, y en qué sentido da un mayor alcance a la tesis ya establecida por

el argumento anterior? Éste mostraba cómo la representación de espacio no se puede abstraer de las relaciones espaciales entre las cosas, por cuanto la aprehensión de estas relaciones la presupone. El argumento nuevo muestra que no sólo el conocimiento de las relaciones espaciales, sino que también el ser de las cosas espaciales mismas presupone el espacio. A la prioridad gnoseológica establecida en el primer argumento, añade la importante doctrina de la prioridad ontológica del espacio, presentada ya en el escrito de 1768, pero que en la *Crítica* sólo se fundamenta en este breve pasaje. A las cosas espaciales podemos atribuirles la existencia —revelada por la afección sensible— que no es una determinación espacial;[132] pero cualquier predicado que se les atribuya está condicionado por el espacio, de modo que si hacemos abstracción de éste privamos a la cosa de todos sus caracteres, suprimimos el fenómeno, dejando en pie únicamente una existencia indeterminada e indeterminable, la X que denota el dato bruto de los sentidos.

El nuevo argumento en favor del carácter intuitivo de la representación del espacio —nº 4 en la »exposición metafísica« de la 2ª edición de la *Crítica*— suscita dificultades de otro tipo. Ya su primera frase contradice al parecer la doctrina reiterada de Kant. »El espacio —leemos— es representado como una magnitud infinita dada« (KrV, B 39). Pero, se dirá ¿cómo puede una magnitud infinita sernos dada si, según la definición de Kant, »el concepto verdadero de lo infinito consiste en que la síntesis sucesiva de la unidad en la medición de un *quantum* no puede completarse jamás« (KrV, A 432/B 460)? Hermann Cohen (1918) sostuvo, creo que con razón, que la frase citada de B 39 no debe entenderse como una parte del argumento mismo, sino como una objeción que éste está llamado a eliminar. Kant acaba de mostrar que la representación del espacio es intuitiva. Pero no podrá negar que el espacio es infinito. Ahora bien, la infinitud es una característica reconocida del concepto, que contiene siempre una referencia a los infinitos casos posibles a que es aplicable. En cambio, la sola idea de una representación intuitiva infinita parece absurda. ¿No dijo acaso el propio Kant que »*para poder siquiera pensar* sin contradicción el infinito dado se requiere una facultad que sea ella misma suprasensible«? (Ak 5:254). Contra esta objeción desarrolla Kant su argumento: es verdad que el concepto genérico debe pensarse como una representación que está

contenida en una infinidad de otras posibles representaciones (como su carácter común), pero ningún concepto, como tal, puede pensarse como una representación que contiene ella en sí una multitud infinita de representaciones. Una vez más se trata de mostrar que la relación entre el espacio y sus partes, sus infinitas partes, no tiene nada que ver con la relación entre el concepto y sus casos, esto es, la llamada »extensión« del concepto. Lamentablemente, Kant no aclara cómo puede ser posible una representación intuitiva infinita. Pero el texto del argumento en la primera edición, aunque bastante más oscuro que la nueva redacción de la segunda, nos sugiere cómo hay que entender su pensamiento sobre esta cuestión. Allí dice que el fundamento de la infinitud del espacio está en »lo ilimitado del progreso de la intuición« (KrV, A 25). La representación intuitiva del espacio es la autoconciencia de la potestad receptiva; su infinitud no está dada como puede estarlo un objeto real, ni consiste en la totalidad de una síntesis que por definición no se puede completar. El infinito »dado« del espacio es lo infinito de una facultad: la posibilidad dada y sabida de infinitamente proseguir la síntesis inacabable, de progresar sin límites en todas direcciones en la determinación de las apariencias dadas y dables en la intuición empírica. Las reflexiones póstumas de Kant contienen una multitud de pasajes que confirman brillantemente esta interpretación. »Infinitamente grande es aquello que en la *synthesis partium dabilium aequalium* no tiene término [*kein letztes hat*]« (R. 4080, Ak 17:407).[133] »Infinitud es la imposibilidad absoluta de una síntesis completa […] de la composición o descomposición de un objeto dados (R. 4780, Ak 17:725). »*Lo infinito* nunca está dado, sino sólo la condición de la posibilidad del *progressus in infinitum* o *indefinitum*« (R. 5893, Ak 18:377). »Ningún *quantum* puede sernos dado como *infinitum*, pues no está dado en sí mismo, sino sólo en virtud del *progressus*, el cual nunca es dado como *infinitus*. Pero un *progressus in infinitum* puede ser dado; *indefinitum*: cuyo límite dejamos indeterminado« (R. 5334, Ak 18:154). »Puesto que un *progressus in infinitum* que haya sido dado entero es una contradicción, es imposible un *infinitum mathematicum datum*, pero un *quantum in infinitum dabile* es posible« (R. 5903, Ak 18:379s). »No hallamos ninguna dificultad en cuanto a la infinitud de la forma de todas las magnitudes, a saber, espacio y tiempo« (R. 4834, Ak 17:741). »Un *quantum* es *infinitum* cuando en él es

posible un *progressus* infinito.« (R. 4836, Ak 17:741). »*Infinitudo progressiva est possibilis, collectiva non item*« (R. 4833, Ak 17:740). »Lo infinito del incremento es posible, pero no lo infinito de la aprehensión conjunta; *infinitudo progressiva, collectiva*« (R. 4697, Ak 17:678). »La infinitud de la serie como tal es posible, pero no la infinitud del agregado. Aquélla es una posibilidad infinita (de las adiciones), ésta es una captación conjunta infinita (actual)« (R. 4098, Ak 17:414). »Un *quantum* dado (en espacio y tiempo), que sin embargo sea *illimitatum*, es imposible. El espacio es infinito *progressive*, pero no *collective*« (R. 5890, Ak 18:377). »Si el espacio y el tiempo fueran algo dado en sí, habría que considerarlos como magnitudes infinitas. Pero no son nada más que formas, para incrementar o disminuir hasta el infinito [*nichts als Formen, ins Unendliche zu vergrößern oder zu verkleinern*]« (R. 6420, Ak 18:711).[134] »El espacio y el tiempo no son cosas en sí, y su magnitud no está dada en sí, sino únicamente mediante el *progressus*« (R. 5903, Ak 18:579).[135]

128 »Cuando uno ve aparecer al dogmático con diez demostraciones puede estar seguro de que no tiene ninguna. Pues si tuviera una que (como debe ser en asuntos de la razón pura) demostrase apodícticamente, ¿para qué le harían falta las otras? Su intención es la misma de los abogados de corte: un argumento para éste, otro para aquél, esto es, para aprovechar la debilidad de sus jueces que, sin calar muy hondo y para salir lo antes posible del asunto, se aferran a lo primero que les llama la atención, y fallan de acuerdo con eso« (KrV, A 789/B 717; el alegato de Kant contra la multiplicación de las pruebas en filosofía empieza en A 787/B 815).

129 »Si la luz no es dada a los sentidos, no puede uno representarse la oscuridad, y si no se perciben cosas extensas, no puede representarse el espacio« (KrV, A 292/B 349). »El tiempo precede objetivamente los cambios en cuanto es la condición formal de su posibilidad, pero subjetivamente, en la existencia actual de la conciencia, esta representación, como cualquier otra, solamente se da ocasionada por las percepciones« (KrV, A 452n/B 480n). Más generalmente: »Sin alguna representación empírica que suministre el material para pensar, el acto *yo pienso* no tendría lugar« (KrV, B 423n). Cf. Ak 2:406; KrV, B 1, A 66/B 91, A 97.

130 Véase Ak 4:481; R. 4760, Ak 17:712. Tampoco el tiempo puede percibirse por sí mismo aparte de su contenido (KrV, B 219, B 225, B 233, B 257).

131 Kant prosigue así: »La intuición empírica no está pues compuesta de apariencias y el espacio (de la percepción y la intuición vacía). Cada uno de ellos no es el correlato del otro en la síntesis, sino que están enlazados en una y la misma intuición empírica como su materia y su forma«. Muy iluminador es el pasaje siguiente de *Principios metafísicos de la ciencia natural*: »El espacio absoluto es pues nada *en sí* y en modo alguno un objeto, sino que significa sólo cada espacio relativo adicional que puedo siempre representarme fuera del espacio dado y que sólo relego [*hinausrücke*] indefinidamente más allá de cada espacio dado, como un espacio que encierra a este último […]. Porque este espacio ampliado, aunque siempre material, lo tengo sólo en el pensamiento y, como no conozco nada de la materia que lo determina, hago abstracción de ésta, y entonces me lo represento como un espacio puro, no empírico y absoluto, con el cual puedo comparar cada espacio empírico y representármelo como móvil [*beweglich*] en aquél« (Ak 4:481s).

132 *Prolegómenos*, Nota ii al §13 (Ak 4:288-290). Es claro que la existencia no es una determinación espacial y puede atribuirse a entes aun hecha abstracción del espacio. Dudo, en cambio, que pueda decirse que la existencia no es una determinación temporal. Kant nunca lo dijo expresamente, pero su doctrina de la cosa en sí lo implica. Con ella Kant se embarca en la nave de los locos que han pretendido concebir »el ser fuera del tiempo, […] como si dijéramos, el pez vivo y en seco, y el agua de los ríos como una ilusión de los peces« (Antonio Machado, OC, p. 1116). Contrástense, sin embargo, las RR. 4517, 4518 y 4319, citadas en la p. 816 n. 90.

133 Como las expresiones latinas empleadas en este texto y en los que siguen son fáciles de entender para quien sabe español, las dejo sin traducir, en vez de indicar a cada paso que ciertas palabras o frases no están en alemán en el original. Quizás sea oportuno recordar que ‘synthesis partium aequalium’ significa ‘síntesis *de las* partes iguales’.

134 La R. 6420 se entiende mejor a la luz de la R. 6338: »Una prueba de la idealidad del espacio es que éste es una magnitud que sólo puede ser representada como parte de otra mayor (o sea, es infinita). Una segunda prueba es que, por pequeño que nos representemos un espacio, puedo pensar a todas las cosas dadas en un espacio aún más pequeño, sin que las cosas contenidas en éste tengan que distinguirse internamente en lo más mínimo de las contenidas en el otro. No es pues un conjunto de cosas en sí. Otro tanto vale para el tiempo« (Ak 18:658s). [La segunda »prueba« kantiana presupone que el espacio es euclidiano, pues en los espacios no-euclidianos investigados por Gauss, Lobachevsky y Bolyai después de la muerte de Kant no hay figuras semejantes de distinto tamaño; esta circunstancia afecta indirectamente la aplicación al caso del tiempo: la historia del arte egipcio podría quizás repetirse entera en pocos segundos si toda el agua que ha corrido por el Nilo cabe en una tacita de café; pero, si el espacio no es plano, las pirámides de esa historia sólo podrían ser una copia enana y deforme de las que conocemos, y no semejantes, esto es, proporcionales a ellas. — **Nota de 2004**].

135 Véase también el Apéndice V.

18

El argumento que llamé trascendental aparece con toda claridad y bajo este nombre sólo en la segunda edición de la *Crítica*; pero recoge ideas que figuraban ya en la primera, y también en *De mundi*. Aplicado al espacio, es sumamente simple. La representación del espacio tiene que ser una representación a priori, pues en ella se basan conocimientos necesarios, universalmente válidos, que nadie sueña con hacer depender de la experiencia, a saber, los de la geometría. La representación del espacio tiene que ser además una representación intuitiva, pues la geometría no se limita a derivar conclusiones del mero concepto de espacio, o de los meros conceptos de recta, triángulo, esfera, etc., sino que determina estos conceptos con atributos no implícitos en su definición, estableciendo proposiciones sintéticas, y no meramente analíticas, las cuales, en cuanto van más allá de los conceptos de que hablan, necesitan apoyarse en una intuición (KrV, B 40, B 55). Por tanto, la existencia de la geometría asegura que existe una representación intuitiva y a priori, una »intuición pura« del espacio. Asegura además el valor objetivo de esta representación.

Se comprende que este argumento impresionara a los lectores de Kant. Al conectar la geometría con la representación intuitiva a priori de nuestra propia capacidad receptiva, daba por fin una explicación que podía parecer satisfactoria del asombroso *factum* de esta ciencia, capaz de predecir con exactitud y certeza toda suerte de detalles de la estructura espacial de objetos que nunca han sido observados. Se comprende también que, después de hallar esta ilustración notable de nuestro conocimiento a priori del espacio, Kant no se haya quedado tranquilo sin un ejemplo paralelo que exhiba nuestro saber acerca del tiempo. En *De mundi* habla todavía vagamente de los »axiomas que pueden conocerse acerca del tiempo« (Ak 2:401), a los que están sometidos todos los objetos sensibles, y cita como ejemplo la continuidad. La primera edición de la *Crítica* precisa esta idea, en el lugar homólogo del argumento trascendental del espacio; después de establecer el carácter a priori del tiempo, mediante los argumentos arriba mencionados, prosigue: »En esta necesidad a priori se funda también la

posibilidad de principios apodícticos de las relaciones en el tiempo, o axiomas del tiempo en general. Tiene sólo una dimensión: tiempos diferentes no son simultáneos, sino sucesivos […]. Estos principios no pueden sacarse de la experiencia, pues ésta no les conferiría ni la estricta universalidad ni la certeza apodíctica« (KrV, A 31). Contrastada con la opulencia de la geometría, la ciencia del tiempo parece más bien mezquina.[136] Tal asimetría debe haberle molestado a Kant porque poco más tarde, en *Prolegómenos*, juzgó oportuno asociar a la representación del tiempo nada menos que la aritmética y la mecánica racional en el mismo pasaje en que habla de la conexión entre la geometría y el espacio. »La geometría toma como base la intuición pura del espacio. La aritmética produce hasta sus conceptos de número en el tiempo, mediante la adición sucesiva de las unidades, pero sobre todo la mecánica pura sólo puede generar sus conceptos del movimiento mediante la representación del tiempo« (Ak 4:283).[137] Más que una tesis, ésta es una insinuación. Desde luego, es obvio que la mecánica, de la que se dice que lo presupone »sobre todo« (vale decir, en mayor grado que la aritmética), no es una ciencia del tiempo en el sentido en que la geometría puede ser tenida por una ciencia del espacio. En cuanto a la aritmética, es claro que Kant no las tenía todas consigo, puesto que sugiere que ella no lo presupone del todo, o por lo menos no en la misma medida que la mecánica (como si en estas relaciones de fundamentación pudiera haber diferencias de grado). En la segunda edición de la *Crítica* vuelve a insistir en esta conexión entre tiempo y aritmética. La »exposición trascendental« remite al argumento arriba citado de la primera, que se reproduce inalterado (KrV, B 47).[138] Agrega, sí, una observación importante que aclara en qué sentido la representación de tiempo condiciona la posibilidad de la mecánica. Se trata de un atisbo ontológico que reaparece también en varias reflexiones, sin que Kant saque de él mucho partido: »El concepto del cambio y, con él, el concepto del movimiento (como cambio de lugar) es posible sólo en la representación del tiempo y gracias a ella: pues si esta representación no fuese una intuición a priori, ningún concepto, sea el que fuere, podría hacer comprensible la posibilidad de un cambio, esto es, la conjunción de predicados contradictoriamente opuestos en uno y el mismo objeto (por ejemplo, que una y la misma cosa esté y no esté en cierto lugar)« (KrV, B 48). En todo

caso, la fallida ocurrencia de concebir a la aritmética como una »ciencia del tiempo« no llegó más lejos que el pasaje citado de *Prolegómenos*, y es increíble que este infundio se presente como doctrina kantiana en algunos manuales de filosofía.[139] Por otra parte, muy pronto se verá que, en vez de buscar una ciencia del tiempo comparable a la geometría como supuesta ciencia del espacio, sería preferible confinar nuestro saber intuitivo y a priori del espacio a verdades tan simples como aquéllas con que Kant ilustra nuestro conocimiento del tiempo.

La »exposición trascendental« de la representación del espacio es uno de los pasajes históricamente más significativos de la *Crítica*. Kant debe de haber visto en ella una argumento más poderoso que la »exposición metafísica«, pues en el resumen didáctico de *Prolegómenos* prescinde de ésta y fundamenta su doctrina del espacio alegando que ella es la única respuesta aceptable a la pregunta ¿cómo es posible la geometría? Las generaciones siguientes adoptaron con tal convicción estas ideas que, cuando a mediados del siglo XIX empezó a difundirse el descubrimiento de las geometrías no euclidianas, más de un filósofo las combatió como absurdas, renovándose así, en nombre de Kant, la polémica entre la geometría y la metafísica que éste había creído superar de una vez por todas con su doctrina (§II.9).[140] Por último, cuando la legitimidad de la nueva geometría fue reconocida, se pensó que la doctrina kantiana del espacio quedaba definitivamente refutada, y con ella la filosofía crítica a la que servía de cimiento.[141] Esta polémica y su desenlace dependen de un malentendido, pues la existencia de las geometrías no euclidianas no constituye por sí sola una prueba contra la validez de la concepción kantiana del espacio y de la geometría tradicional; antes bien, lo que en rigor no podría conciliarse con su pensamiento sería una demostración de que tales geometrías son imposibles, de que las premisas de la deducción euclidiana son lógicamente necesarias, porque al negárselas se incurre en contradicción. Esto haría de la geometría euclidiana un sistema de verdades analíticas, contra la tesis de Kant. Pero, aunque la mera aparición de las nuevas geometrías podría haberse recibido, más bien, como una confirmación del kantismo, la perplejidad que causaron promovió una investigación a fondo de los fundamentos de la geometría euclidiana, un perfeccionamiento del sistema de axiomas y la deducción en él basada, una

determinación más precisa de las condiciones que rigen el establecimiento de relaciones métricas en un espacio, todo lo cual condujo a una renovación profunda en la organización efectiva de la geometría, incompatible con la idea que Kant se hacía de ella.

Kant sostiene que la geometría de Euclides supone una representación a priori e intuitiva del espacio, porque entiende que sus proposiciones son verdades sintéticas, cuya negación no entraña contradicción. Dice, por ejemplo, que »en el concepto de una figura encerrada por dos líneas rectas no hay ninguna contradicción, pues los conceptos de dos líneas rectas y de su incidencia mutua no implican la negación de una figura« (KrV, A 220/B 268). Bolyai y Lobachevsky negaron la validez del postulado de las paralelas y dedujeron de esta negación —combinada con la afirmación de los demás principios de la geometría clásica— una serie al parecer indefinidamente prolongable de consecuencias, sin duda inusitadas, pero no contradictorias. Evidentemente, este descubrimiento no sólo no se opone a la filosofía kantiana de la geometría, sino que en cierto modo está previsto en ella. Sin embargo, aunque Kant, que en su juventud habló con entusiasmo de la construcción de una geometría generalizada (Ak 1:24; citado en §II.7, p. 129), formula en la disertación una observación que parece destinada a cerrarle el camino. Pierde su tiempo, dice, quien se empeña en inventar otras relaciones que las prescritas por la representación del espacio —y que Kant juzga adecuadamente expresadas en la geometría de Euclides— »pues se verá constreñido a utilizar esa misma representación en auxilio de su ficción« (Ak 2:404s).[142]

Este pasaje, en que Kant rechaza de antemano las geometrías no euclidianas, a pesar de que no duda de su posibilidad lógica, nos pone sobre la pista del motivo central de la concepción kantiana de la geometría, en que radica su verdadera incompatibilidad con la teoría y la práctica de la matemática actual. El geómetra que quiera fingir relaciones diferentes de las contenidas en la representación intuitiva y a priori del espacio, según ha sido interpretada fielmente por Euclides, se verá frustrado en su intento, porque, según la reiterada afirmación de Kant, la demostración geométrica »tiene que marchar siempre siguiendo el hilo de la intuición pura«, la cual sirve de guía »inmediata« a »todas las inferencias« (KrV, A 425/B 452, A 782 s/B 810 s).[143] »Porque la geometría no demuestra sus proposiciones

universales pensando el objeto mediante un concepto universal, como se hace en el orden racional, sino exhibiéndolo a la vista en una intuición singular, como se hace en el orden sensible« (Ak 2:403). Esta afirmación que, si fuera verdadera, bastaría ciertamente para convencernos de la validez del argumento trascendental en favor del carácter intuitivo y a priori del espacio, escandalizará sin duda a los conocedores de la geometría contemporánea.[144] Aunque estuviesen dispuestos a discutir, talvez, si hay o no una »intuición a priori« en la base del sistema de los axiomas geométricos, no admitirán ni por un instante, porque les consta que es falsa, la afirmación citada de que la demostración de los teoremas necesita apoyarse en la intuición. El mérito de la axiomática perfeccionada de que disponemos reside justamente en esto: dados los axiomas, las definiciones y las reglas lógicas de inferencia, se tiene todo lo que hace falta para establecer los teoremas. La disputa sobre los fundamentos de la geometría puede decidirse pues con el solo examen de sus principios: lo que ofrezca una base suficiente para éstos, basta también para cimentar lo demás. Pero en el siglo XVIII la axiomática no tenía todavía su perfección actual (el interés en ésta fue en parte fruto de la aparición de las nuevas geometrías) y Kant, con esa afirmación que tanto nos choca hoy día, no hace sino registrar una situación de hecho. Si tomamos, en efecto, los elementos de la geometría como los redactó Euclides hacia el año 300 a.C., y seguían enseñándose en las escuelas en tiempos de Kant, nos encontramos con que los teoremas allí expuestos no se deducen rigurosamente de los principios —axiomas, postulados, definiciones— enunciados a la cabeza de la obra, sino que se apoyan además, como diríamos hoy, en otros principios »implícitos« que Euclides no se dio la molestia de formular. Nosotros conocemos esos principios gracias al pertinaz esfuerzo de los matemáticos del siglo XIX que lograron dar un enunciado de todas las premisas requeridas para demostrar los teoremas de la geometría. Por eso, porque los hemos visto expresados, podemos decir que estaban »implícitos« en el pensamiento de Euclides. Pero mientras no se los aisló y redactó, mientras no se hubo siquiera concebido el problema que la labor de los axiomáticos del siglo XIX vino a resolver, no cabía sostener que las demostraciones geométricas se basaban en dos tipos de proposiciones, unas manifiestas y otras ocultas, sino que habría que pensar que descansaban en proposiciones

—naturalmente explícitas— y en otra cosa no menos patente que ellas —de otro modo ¿cómo podría fundar demostraciones tan obvias como las de Euclides?— pero de otra índole que una proposición. Para Kant, esta otra cosa no puede ser sino la representación intuitiva y a priori del espacio. ¿De qué otra fuente, en efecto, puede sacar el geómetra los axiomas sobre las relaciones de orden entre los puntos de una recta, o el llamado axioma de Pasch?[145] Éstas son verdades que da a cada paso por supuestas en sus deducciones, sin que aparezcan registradas entre las premisas. Al afirmar que el geómetra avanza hacia la solución de sus problemas »guiado siempre por la intuición« (KrV, A 717/B 745), Kant revelaba pues una comprensión más penetrante de la estructura lógica del razonamiento geométrico efectivo, que aquellos hombres de ciencia que, entusiasmados por la concepción de un sistema deductivo riguroso, describían ya en ese entonces la naturaleza de las matemáticas en términos que han llegado a ser defendibles recién a comienzos del siglo XX.[146] Hoy día naturalmente aplaudimos a éstos por su genialidad, mientras que la posición de Kant nos parece timorata y retrógrada.[147] En verdad, sus observaciones nos dan todo lo que podía esperarse de un estudioso de la geometría agudo, atento, pero en definitiva ajeno a su quehacer: nos dicen lo que ésta era, dejando a los matemáticos mismos el cuidado de soñar lo que debía ser.

Por desgracia, Kant no nos explica nunca cómo la »intuición pura« del espacio »guía« las demostraciones de la geometría, ni siquiera de qué modo nos constriñe a adoptar unos axiomas en vez de otros. Se limita a dar uno que otro ejemplo elegido con bastante cautela, de verdades que conocemos por intuición pura: que el espacio tiene tres dimensiones, que la recta es la distancia más corta entre dos puntos, que dos rectas no pueden determinar una figura; entre estos ejemplos no aparece nunca el Postulado 5 de Euclides.[148] Se dirá que la explicación que pedimos no hace falta, pues estas verdades no pueden tener otra fuente. En §II.5 enumeré los principales rasgos estructurales del espacio como lo conciben Kant y Leibniz y Newton, señalando que varios de ellos fueron descritos conceptualmente con precisión sólo en los siglos XIX y XX. Sin embargo, los matemáticos y físicos del siglo XVIII tenían ya una conciencia adecuada de ellos —aunque no supieran formularla— puesto que los tomaron como base de sus razonamientos. ¿Cómo negar que han poseído una representación que bien

podemos llamar intuitiva de estas características estructurales del espacio? Talvez nadie piensa negarlo; pero lo que no puede admitirse tan fácilmente es que esa representación intuitiva sea a priori y necesaria, que haya surgido en ellos sin que la experiencia la condicionara, y que no sea posible formarse otra diferente. Las características del espacio citadas podrían proceder de una generalización e idealización de las propiedades empíricamente observadas de las cosas espaciales. Kant creería quizás poder eliminar esta alternativa, recordando que nos ha demostrado, en la »exposición metafísica«, que el espacio es una representación a priori, pues la percepción empírica de las cosas y relaciones espaciales la presupone. Pero con la sola excepción de la infinitud, o mejor dicho, la falta de límites, no hay una sola característica estructural del espacio que sea exigida a priori, en la »exposición metafísica« kantiana, como condición de posibilidad de la percepción empírica. Talvez hubiera que nombrar además la continuidad, no porque la percepción empírica la requiera, sino porque ninguna percepción empírica puede suministrarla.[149] Pero los demás caracteres no son impuestos por éstos: el espacio puede ser ilimitado y continuo y tener, sin embargo, más de tres dimensiones; puede ser continuo, ilimitado y tridimensional y tener una curvatura distinta de 0 (constante o variable). En particular, los caracteres métricos no pueden ser determinados por una intuición pura. Su fijación demanda ciertas convenciones sobre la medición que, tratándose de aplicaciones empíricas, pueden resultar sugeridas más o menos inequívocamente por el comportamiento de las cosas, pero que, cuando se trata de un espacio puro, pueden elegirse con toda libertad.

Dije por eso que, en vez de buscar una »ciencia del tiempo« tan rica como la geometría, sería preferible quizás confinar nuestro conocimiento intuitivo y a priori del espacio a verdades muy básicas y obvias, como las que Kant cita relativas al tiempo. Una que él no menciona ayudará a entender lo que quiero decir. Entre las partes del tiempo se establece una relación de sucesión que es universal: dadas dos partes distintas del tiempo, entonces, necesariamente una de ellas es anterior y la otra posterior. Esta relación es irreflexiva, transitiva y asimétrica (A no es su propio sucesor; si B sucede a A y C sucede a B, C sucede a A; si B sucede a A, A no sucede a B). Estas características de la relación entre las partes del tiempo no son una

mera consecuencia lógica de su definición: si definimos la sucesión por estas características, ello solo no nos enseña que la relación entre las partes del tiempo sea un ejemplo (un modelo) de la sucesión así definida. Pero este saber que poseemos acerca de la estructura del tiempo tampoco puede proceder de los datos de los sentidos. En efecto, de dos o más partes del tiempo así relacionadas a lo sumo una es presente, cualquier otra es pretérita o futura. Pero la afección sensible es siempre actual. La representación del pretérito como pretérito, del futuro como futuro (y por ende también del presente *como tal*, insertado entre las otras dos modalidades del tiempo), no puede fundarse en la afección sensible, sino que es la condición que hace posible que ésta sea aprehendida como presentación de una cosa o proceso.

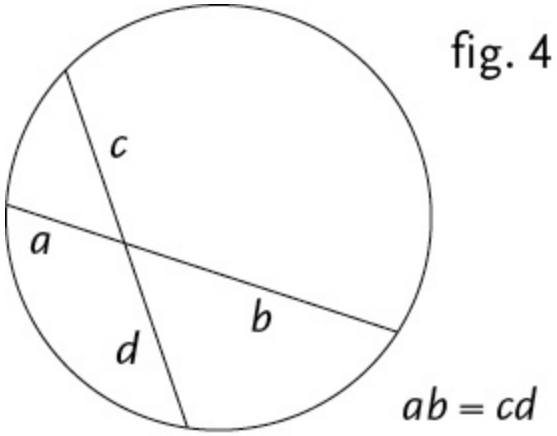

fig. 4

Así como poseemos este conocimiento muy simple pero básico de la estructura del tiempo, podría establecerse quizás que tenemos un conocimiento a priori de ciertas propiedades estructurales del espacio. No, por cierto, de que es »euclidiano«, quizás ni siquiera de que es tridimensional;[150] pero sí probablemente de que es continuo e ilimitado, pues estas representaciones que parecen imponérsenos con necesidad no puede proporcionárnoslas la experiencia. La representación intuitiva y a priori del espacio, exhibida en la »exposición metafísica«, sería demasiado indiferenciada para basar en ella las verdades de la geometría métrica euclidiana o no euclidiana, pero ofrecería una multiplicidad de estructura muy general a modo de una primera base para que la ciencia introduzca sus

determinaciones. La relación entre la geometría y el espacio de la »intuición pura« no sería entonces más estrecha que la relación señalada por Kant entre la mecánica y el tiempo. Aquella ciencia no sería en modo alguno una »descripción« del espacio intuido a priori, sino una libre construcción intelectual, perseguida en parte por la belleza de sus combinaciones, en parte con vistas a su aplicación empírica, pero que en todo caso no se habría llegado a concebir si no se dispusiera de la representación previa de esa multiplicidad comparativamente amorfa que es el supuesto de toda percepción de cuerpos y que hemos llamado el »espacio puro«. Esta concepción de la relación efectiva entre el espacio intuitivo y la geometría ha sido al parecer entrevista por el propio Kant, cuando escribió en *Prolegómenos*: »El espacio es algo tan uniforme y tan indeterminado en lo que respecta a toda propiedad peculiar, que no se querrá ciertamente buscar en él un tesoro de leyes naturales«. Las »leyes naturales« de que se habla aquí son ante todo teoremas geométricos, y Kant cita como ejemplo ese que dice que en un círculo, los productos de los segmentos de dos cuerdas que se cortan son iguales entre sí (fig. 4). Kant prosigue:

> Aquello que determina en el espacio las figuras del círculo, del cono y de la esfera, es el entendimiento, en cuanto contiene el fundamento de la unidad de ellas. La mera forma universal de la intuición que se llama espacio es pues sin duda el sustrato de todas las intuiciones de objetos particulares que es dable determinar, y en ella reside por cierto la condición de la posibilidad y la multiplicidad de estas últimas; pero la unidad de los objetos es determinada no obstante por el entendimiento solo, que actúa según condiciones propias de su naturaleza.
>
> (Ak 4:321s)

Este pasaje corresponde sin duda a la línea de pensamiento introducida en la *Crítica de la razón pura*. Espacio y tiempo se conciben como multiplicidades homogéneas dotadas de características muy simples que imponen cierta pauta a la actividad estructuradora dirigida por el entendimiento; pero sólo esta última introduce en esas multiplicidades el grado de organización requerido para que constituyan el arquetipo y por así decir la trama de la experiencia humana de objetos. Kant ha creído con

seguridad que la pauta impuesta por la intuición a priori del espacio obliga inequívocamente a concebirlo como un continuo de tres dimensiones que sólo admite una métrica euclidiana. Hoy día sabemos que no puede ser así, que un continuo tridimensional que admita esta métrica necesariamente admitiría también otras métricas diferentes.

136 »A diferencia de la teoría pura del espacio (geometría), la teoría general del tiempo no suministra material suficiente para una ciencia entera« (Ak 20:237).

137 En cambio, en *De mundi* decía que »la matemática pura estudia el *espacio* en la geometría, el *tiempo* en la mecánica pura. Se agrega a éstos cierto concepto que en sí mismo es intelectual, pero cuya actualización concreta exige el apoyo de las nociones de tiempo y espacio (añadiendo una pluralidad sucesivamente y disponiéndola simultáneamente); tal es el concepto de *número*, que estudia la aritmética« (Ak 2:397. Cf. R. 4629, Ak 17:614; R. 4646, Ak 17:624; R. 5593, Ak 18:243). Kant insiste en la índole intelectual de la operación de contar en KrV, A 78/B 104, y sobre todo en la carta de 25/11/1788 al Pastor Schultz, a quien declara: »No importa la sucesión que requiere toda construcción de una magnitud: la ciencia del número es una síntesis puramente intelectual, que nos representamos en pensamientos« (Ak 10:557).

138 Cf. KrV, B 291-292 y las RR. 5805, 5811, 5789, 5792 (todas en Ak 18).

139 Según Kemp Smith, el Pastor Schultz fue quien primero expresó inequívocamente la correspondencia geometría ↔ espacio, aritmética ↔ tiempo. »Dado que la geometría tiene como objeto el espacio y la aritmética tiene como objeto el contar (y éste sólo puede tener lugar mediante el tiempo) es evidente de qué manera son posibles la geometría y la aritmética, esto es, la matemática pura« (Schultz 1784, p. 24; citado por Kemp Smith 1923, p. 129). Cité en la nota 137 la reacción de Kant en carta a Schultz de 25/11/1788.

140 A la polémica entre la geometría y la metafísica se refiere Kant en la *Monadología física*, que fue un primer intento de conciliarla, y en Ak 2:168s, 4:287s.

141 Los filósofos neokantianos —especialmente el grupo llamado de Marburgo— han contribuido mucho al prejuicio común de que el valor de la crítica depende de la vigencia de sus aportes a la filosofía de las ciencias. Así, Cassirer escribe: »El destino y el futuro de la filosofía crítica están condicionados por su relación con la ciencia exacta. Si se lograse romper los lazos que la unen a la matemática, se la privaría con ello de su valor y su contenido. Así como aquí se encuentran las raíces

históricas de su génesis, así también su perduración sólo puede asegurarse mediante este vínculo vivo« (1907, pp. 3s). La crisis en la teoría kantiana de la geometría ha movido después a algunos a ensayar una reconstrucción de la crítica prescindiendo de la doctrina de la intuición pura del espacio y el tiempo; por ejemplo, W. H. Walsh (1947). Por mi parte, creo que C. I. Lewis (1929) ha entendido más adecuada y profundamente que Walsh, lo que queda del apriorismo kantiano cuando se elimina la intuición a priori.

142 Considero oportuno reproducir el texto original de este llamativo pasaje: »qui relationes quascunque alias, quam per ipsum praecipiuntur, mente effingere allaboraret, operam luderet, *quia hoc ipso conceptu in figmenti sui subsidium uti coactus esset*« (énfasis mío). [En Torretti 1974 sugerí —sin pruebas— que Kant aludía aquí a las investigaciones sobre geometría no euclidiana de su amigo Johann Heinrich Lambert y a su propuesta de modelar el plano de Lobachevsky en una esfera con radio imaginario; aunque publicadas póstumamente recién en 1786, datan de antes de 1770 (cf. Cordua y Torretti 1992, pp. 77-80). — **Nota de 2004**].

143 [Hintikka (1967) propuso un nuevo modo de entender la intuición que según Kant guía paso a paso los razonamientos del geómetra. Apoyándose en la caracterización de la intuición como *repraesentatio singularis*, sostuvo que Kant alude de este modo al papel que juega la ejemplificación existencial en la inferencia deductiva. Me refiero al trabajo de Hintikka en Torretti 1974 y Torretti 2005. También lo comentan varios de los ensayos reunidos por Posy (1992)**. — Nota de 2004**].

144 [Desde este punto hasta el final de la presente sección §II.8 me refiero a temas que he estudiado mejor después de 1967. Sin embargo, no he querido alterar el texto de entonces a la luz de la información de que ahora dispongo porque introduciría en el libro un cuerpo extraño y difícil de asimilar. Me limito pues a agregar un par de “notas de 2004” y a retraducir a la luz del original francés las citas de Buffon (nota 146) y Poincaré (nota 149). Para no seguir contribuyendo innecesariamente a la difusión de un error craso, eliminé en un punto la mención de la curvatura del espacio como ejemplo de un »carácter métrico« suyo; la curvatura depende de la estructura afín del espacio, determinada por una conexión lineal; véase Mosterín y Torretti, 2002, pp. 145s. — **Nota de 2004**].

145 Este axioma, formulado por vez primera en la segunda mitad del siglo XIX por Moritz Pasch, dice que, si tenemos tres puntos *A*, *B*, *C*, no todos en la misma recta, y una recta *m* sobre el mismo plano y que no pasa por ninguno de ellos, si *m* corta el trazo *AB*, corta también necesariamente el trazo *AC* o el trazo *BC*.

146 Me parece notable la siguiente caracterización de las matemáticas por Buffon (1749, pp. 53s): »Hay varias especies de verdades y es costumbre colocar en la primera clase a las verdades matemáticas, aunque no son más que verdades por definición. Esas definiciones conciernen a

suposiciones simples, pero abstractas, y todas las verdades de este género no son más que consecuencias compuestas pero siempre abstractas de esas definiciones. Hemos hecho las suposiciones, las hemos combinado de toda suerte de maneras, este cuerpo de combinaciones es la ciencia matemática. No hay, por tanto, nada en esta ciencia fuera de que lo que hemos puesto en ella, y las verdades que de ella se obtienen no pueden ser sino expresiones diferentes bajo las cuales se presentan las suposiciones que hemos empleado. Así las verdades matemáticas no son más que las repeticiones exactas de las definiciones o suposiciones. La última consecuencia no es verdadera sino porque es idéntica con la que la precede, y ésta lo es con la precedente, y así sucesivamente hasta llegar a la primera suposición; y como las definiciones son los únicos principios en lo que todo se basa, y ellas son arbitrarias y relativas, todas las consecuencias que pueden derivarse de ellas son igualmente arbitrarias y relativas. Lo que se llaman verdades matemáticas se reduce pues a identidades de ideas y no tiene ninguna realidad. Hacemos suposiciones, razonamos sobre ellas, extraemos consecuencias, concluimos; la conclusión o última consecuencia es una proposición verdadera relativamente a nuestra suposición, pero esta verdad no es más real que la suposición misma. No es este el lugar para extendernos sobre los usos de las ciencias matemáticas, ni sobre el abuso que se puede hacer de ellas; nos basta haber probado que las verdades matemáticas no son más que verdades por definición o, si se quiere, expresiones diferentes de la misma cosa, y que sólo son verdaderas relativamente a esas mismas definiciones fabricadas por nosotros; por esta razón tienen la ventaja de ser siempre exactas y demostrables, aunque abstractas, intelectuales y arbitrarias«. Debo esta referencia a Tonelli 1959*a*.

147 [Después de Gödel (1931) el entusiasmo por la matemática axiomatizada manifiesto aquí era francamente anacrónico; pero no vine a darme cuenta de esto hasta mucho más tarde. — **Nota de 2004**].

148 Véase KrV, A 24, B 16, B 41, A 163/B 204; Ak 2:402; 4:268s; 4:284.

149 Poincaré (1905, p. 71) muestra cómo la idea de continuidad, aunque sugerida por la experiencia, demanda que rebasemos el campo de lo que ella puede mostrar: »Ocurre que somos capaces de distinguir dos impresiones entre ellas, aunque no podamos distinguirlas de una tercera. Así podemos fácilmente distinguir un peso de 12 gramos de uno de 10 gramos, mientras que un peso de 11 gramos no podríamos distinguirlo ni del uno ni del otro. Esta constatación, traducida en símbolos, se escribiría así: A = B, B = C, A < C. Esta sería la fórmula del continuo físico, tal como nos la da la experiencia bruta. De ahí una contradicción intolerable que se ha eliminado mediante la introducción del continuo matemático. Éste es una escala cuyos peldaños (números conmensurables o inconmensurables) son infinitos en número, pero son exteriores uno a otro, en vez de superponerse mutuamente como ocurre, según la fórmula antedicha, con los elementos del continuo físico«. A la luz de esta explicación es claro que la idea del continuo matemático no puede proceder de la experiencia sensible, pero tampoco requiere, como creía Kant, una intuición no sensible que le sirva de fundamento; una crítica puramente intelectual de la experiencia sensible basta para sugerirnos su construcción.

150 Carnap (1922, pp. 66s) sostuvo que, aunque el espacio de la experiencia es sin duda tridimensional, podría ser parte de un espacio de más de tres dimensiones; lo único cierto es que el espacio total no tiene menos de tres dimensiones. [Entre tanto, las especulaciones de la teoría física de cuerdas —sostenidas sin confirmación ni refutación por más de un cuarto de siglo— le han restado extrañeza a la idea de que el espacio tiene muchas más dimensiones que las tres que nos son familiares. — **Nota de 2004**].

19

Los argumentos de la »exposición metafísica« están destinados a probar que poseemos una representación del espacio y el tiempo a la vez a priori e intuitiva. A priori, esto es, independiente de las circunstancias particulares de nuestra vida, de las impresiones sensoriales que nos presentan las cosas. Pero también intuitiva, esto es, singular, no general: una representación inmediata del espacio y el tiempo mismos, como horizontes en que se encuadra, sin solución de continuidad, cada representación perceptual, inmediata y singular de un objeto sensible. La »exposición trascendental« exhibe a la representación del espacio y el tiempo como base de conocimientos precisos sobre las cosas y los procesos espaciotemporales, conocimientos que, paradójicamente, no suponen una presentación previa de cada una de las cosas a que pueden aplicarse. Así, las configuraciones geométricas que la imaginación regulada por el entendimiento determina en la intuición pura del espacio prefiguran las cosas espaciales efectivamente perceptibles, de las que podemos saber, sin haberlas visto, que necesariamente exhibirán las mismas relaciones internas y externas establecidas a priori en las configuraciones a que se conforman. Por ejemplo, una cosa percibida de figura esférica contendrá necesariamente un interior del que no será posible salir sin atravesar la superficie de la esfera. En estos resultados se apoya la tesis de Kant sobre la naturaleza del espacio y el tiempo, enunciada en términos casi equivalentes en el *De mundi* y en la *Crítica*. Ni el espacio ni el tiempo, dice en 1770, son »algo objetivo y real, ni una sustancia ni un accidente ni una relación« (Ak 2:400, 2:403). En 1781 reitera este pensamiento: »El tiempo no es algo que subsista por sí mismo o que inhiera en las cosas como una determinación objetiva, que permanezca cuando se hace abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición de ellas« (KrV, A 32/B 49). »El espacio no representa una propiedad de cosas en sí, ni a ellas, en sus relaciones mutuas, esto es, ninguna determinación suya que inhiera en los objetos mismos y permanezca aun cuando se haga abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición« (KrV, A 26/B 42). Ambas obras

concuerdan así plenamente en lo que el espacio y el tiempo no son. Pero ¿qué son entonces? La *Crítica* afirma que son »solamente la forma de todas las apariencias de los sentidos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad, bajo la cual únicamente podemos tener una intuición« (KrV, A 26/B 42),[151] En otras palabras, son aquella »forma de la apariencia« que, en contraste con su »materia«, esto es, con »aquello que en la apariencia corresponde a la sensación« (KrV, A 20/B 34), se define, en la segunda edición de la *Crítica*, como »aquello que hace que lo múltiple de la apariencia pueda ordenarse en ciertas relaciones« (KrV, B 34). La *Crítica* no especifica la naturaleza de esta »forma de la apariencia« o principio posibilitante de la ordenación de la multiplicidad sensible. Pero el *De mundi* avanzaba más en su determinación, y en este punto se advierte una discrepancia entre ambas obras, cuya razón hay que tratar de entender. Igual que en la *Crítica*, se distingue allí entre la materia de la representación sensible, que se equipara directamente a la sensación, y »algo que podéis llamar forma«; pero esta última se caracteriza como »aquella figura [*species*] de las cosas sensibles que surge en cuanto lo múltiple que afecta los sentidos es coordinado en virtud de cierta ley natural de la mente« (Ak 2:392). Kant prosigue:

> Del mismo modo que la sensación que constituye la materia de la representación de los sentidos indica la presencia de algo sensible, pero depende en su calidad de la naturaleza del sujeto, en cuanto es modificable por este objeto; así también la forma de dicha representación atestigua cierto respecto o relación de lo sentido, pero no es en verdad propiamente una silueta o esquema del objeto, sino sólo una ley insita en la mente para coordinar ante sí los datos sensibles [*sensa*] surgidos de la presencia del objeto.
>
> (Ak 2:393)

Esta forma de la representación sensible se interpreta como enteramente análoga a lo que el *De mundi* llama »forma del mundo inteligible«, esto es, »el principio objetivo o causa del enlace de los existentes en sí« (Ak 2:398). En cuanto el mundo se considera como fenómeno, esto es, relativamente a la sensibilidad de la mente humana, sólo admite un principio formal *subjetivo*, »esto es, cierta ley de la mente, por la cual es necesario que todo

lo que (por sus cualidades) pueda ser objeto de los sentidos aparezca como perteneciendo *necesariamente* al mismo todo« (ibid.). Estos principios formales del universo fenoménico, »esquemas y condiciones« de todo lo sensible, son dos: el tiempo y el espacio. Del tiempo se dice que es »una condición subjetiva necesaria en virtud de la naturaleza de la mente humana, por la que coordina ante sí conforme a una ley determinada todo lo sensible [*subiectiva conditio per naturam mentis humanae necessaria, quaelibet sensibilia certa lege sibi coordinandi*]« (Ak 2:400). Del espacio, que es »una suerte de esquema subjetivo e ideal, para coordinar ante sí absolutamente todo lo sentido externamente, el cual procede de la naturaleza de la mente conforme a una ley estable [*subiectivum et ideale et e natura mentis stabili lege proficiscens veluti schema omnia omnino externe sensa sibi coordinandi*]« (Ak 2:403).

En la *Crítica* falta esta caracterización del espacio y el tiempo como leyes de la actividad coordinadora de la mente, o como esquemas o patrones en que la operación de tales leyes se manifiesta. Esta discrepancia con el *De mundi*, que redunda sólo en una mayor vaguedad en la determinación de lo que el espacio y el tiempo son, corresponde, creo, a una línea de pensamiento que lleva a una de las concepciones centrales de la *Crítica*, desarrollada sobre todo en la »Analítica trascendental«. Según ella, todo enlace de la multiplicidad sensible procede de la espontaneidad intelectual que se manifiesta en la actividad sintética de la imaginación regulada por los conceptos puros del entendimiento. Sólo estos conceptos puros o categorías pueden dar la ley de la coordinación de lo múltiple. Las »formas de la apariencia», espacio y tiempo, ofrecen sin duda la base para la coordinación, gracias a la cual ésta es posible a priori; pero de ningún modo puede verse en ellas, como tales, la ley coordinadora o siquiera el esquema fruto de su aplicación.[152] El concepto de »forma de la apariencia« en la *Crítica* no recoge, pues, en toda su riqueza, el concepto de »forma de la representación sensible« o »forma del mundo sensible« definido en *De mundi*. En su madurez Kant ha comprendido que la representación del espacio y el tiempo no puede asumir en el orden sensible de los fenómenos el papel de principio unificador y estructurador atribuido al propio Dios en el orden inteligible de las cosas en sí. La función de »forma del mundo sensible« en el sentido pleno de la disertación de 1770 corresponde en la

Crítica al sistema entero de la razón teórica humana, dentro del cual el espacio y el tiempo son sólo un elemento. Dicho sistema —en virtud del cual la multiplicidad pura de estas »formas de la sensibilidad« es referida a la unidad de la apercepción por la actividad sintética de la imaginación trascendental regulada por las categorías— desempeña el rol de demiurgo de la naturaleza fenoménica, organizando las presentaciones sensoriales en una experiencia de objetos. Pero todavía no es hora de ahondar en estas materias, que se estudiarán en la Parte III, y que toco aquí sólo de paso, para prevenir malentendidos.

En todo caso, el *De mundi* y la *Crítica* declaran, en completo acuerdo, que el espacio y el tiempo son representaciones ideales, a las que no corresponde ningún ente que subsista independientemente del proceso de representárselo; que son principios subjetivos de la sensibilidad humana, de modo que »sólo podemos hablar de espacio, de cosas extensas, etc., desde el punto de vista de un ser humano« (KrV, A 26/B 42) y que »si hacemos abstracción de nuestra manera de intuir […] y tomamos los objetos como podrían existir por sí mismos, el tiempo no es nada« (KrV, A 34/B 51). Kant justifica esta conclusión radicalísima con gran simplicidad: una representación intuitiva y a priori, que nos permite prever la estructura de objetos y procesos sensibles que nunca nos han sido dados por afección, no puede ser sino la representación de las condiciones universales propias de nuestra sensibilidad como tal, a las que, como es obvio, toda representación sensible tiene que ajustarse.

Como dice hacia el final de la exposición trascendental del espacio: »Cómo puede entonces estar presente a la mente una intuición externa que precede a los objetos mismos y en la cual el concepto de ellos puede determinarse a priori? Obviamente sólo si tiene su sede meramente en el sujeto, como su disposición [*Beschaffenheit*] formal para ser afectado por objetos y así obtener una *representación inmediata* de ellos, esto es, una *intuición*« (KrV, B 41). Por su misma sencillez, esta justificación está expuesta a que se la entienda meramente como una explicación hipotética: dado el hecho manifiesto de la representación a la vez a priori e intuitiva del tiempo y el espacio, nos señala una condición que podría hacerlo comprensible. Es claro que si la justificación kantiana no tuviera otro alcance que éste, la doctrina de la subjetividad y la idealidad del espacio y el tiempo no tendría el valor apodíctico que su autor le atribuye: sería la

única hipótesis que le vino a la mente, quizás también la mejor que se nos ocurre a nosotros, pero no necesariamente la sola explicación admisible del hecho invocado para validarla.[153]

Por esto, me parece importante mostrar que, aunque Kant no se ocupe de aclararlo, la subjetividad del espacio y el tiempo no es una mera explicación hipotética de los resultados arrojados por la exposición metafísica y la exposición trascendental, sino una consecuencia lógica de esos resultados, que claro, no se desprende sin más de la escueta fórmula de que estas representaciones son intuitivas y a priori, pero sí del sentido que hay que atribuir a esa fórmula a la luz de los argumentos que condujeron a ella.

Para averiguar si una proposición se desprende lógicamente de otras hay que conocer con claridad y precisión el significado de todas ellas. ¿Qué se quiere decir cuando se afirma que el espacio y el tiempo son principios subjetivos, que tienen, como dice Kant, »su sede« en la mente humana? Bajo la perspectiva de la ontología tradicional, a la que parecen someterse en lo esencial los planteamientos del *De mundi*, esto sólo puede querer decir una cosa: que espacio y tiempo son, directa o indirectamente, atributos de esa sustancia que es el alma humana. Confieso, por mi parte, que no logro discernir el mérito de una doctrina que niega que el espacio sea un atributo de las cosas espaciales sólo para convertirlo en atributo de una cosa inespacial. Pero la enseñanza de la *Crítica* viene a librarnos de esta desconcertante conclusión: del alma como sustancia no podemos, según la *Crítica*, saber nada, mal podríamos por tanto adjudicarle a ella la »sede« del tiempo y del espacio. La proclamada subjetividad de éstos tiene pues que entenderse de otro modo, ajeno a la interpretación tradicional de la existencia humana como sustancia, sustrato de cualidades subjetivas.[154]

Iremos viendo cómo justamente la doctrina kantiana de la subjetividad del tiempo y del espacio ha constituido ella misma un primer paso hacia una nueva determinación del ser de lo subjetivo, que, no del todo precisa todavía en Kant, es una de las notas sobresalientes del pensamiento de sus sucesores. Por el momento, sólo destaco que Kant reconoce el principio cartesiano según el cual la existencia subjetiva se revela en la conciencia de sí, pero niega la consecuencia —que Descartes aprendió con los jesuitas de La Flèche— de que la existencia así revelada es la de una sustancia simple,

por esto indestructible y por tanto eterna. La autoconciencia de la existencia subjetiva no es pues un síntoma o signo de que hay allí un ente sustancial que se manifiesta en ella pero intrínsecamente la trasciende: autoconciencia y existencia subjetiva son términos equivalentes, en cuanto la conciencia de sí es lo que propiamente constituye la subjetividad de la existencia.

No se necesita nada más para establecer que la subjetividad del espacio y el tiempo es una consecuencia lógica de los resultados ya obtenidos, particularmente en la llamada exposición metafísica de estas nociones. En efecto, ella nos exhibió a la representación del espacio y el tiempo, intuitiva y a priori, como la conciencia autoconsciente de la potestad de percibir sensorialmente, como la representación, implícita en toda percepción sensible actual, de las posibilidades de percepción adicional, que encuadran como un horizonte abierto lo actualmente percibido. La percepción sensible, aunque consiste en la percepción de un dato, sólo puede hacerse efectiva como tal percepción o recepción si la acompaña y la sostiene una espontaneidad que complementa en la imaginación el dato escueto instantáneo actual. Tal espontaneidad sabe de sí y de sus posibilidades, de los horizontes en que puede moverse la complementación. No puedo ver aquí y ahora una mesa como mesa, sin la conciencia concomitante de mi posibilidad de investigar su interior, su parte de atrás, el ambiente en que está; la conciencia de este género de posibilidades es mi representación del espacio. Ella no puede faltar a ninguna percepción externa efectiva, pero no es sino la conciencia de la potestad misma de percibir externamente. El puro análisis o »exposición« de las representaciones de espacio y tiempo nos las revela pues como formas de autoconciencia, o sea, como modos de existencia subjetiva. La subjetividad que Kant les atribuye no puede consistir en la inherencia en un sujeto-sustancia inconocible. Tal atribución no sólo sería una mera hipótesis, sino una hipótesis inconfirmable. Pero dicha subjetividad se puede entender de otra manera, a saber, como subjetividad intrínseca: el espacio y el tiempo son subjetivos porque su modo de ser, tal como se manifiesta, es el de la representación consciente de sí, esto es, el modo de ser propio del sujeto. La autoconciencia de la potestad de percibir, suscitada por la percepción actual, puede, como tal conciencia idéntica de sí, decirse ‘yo’ a sí misma.

Aún no puedo abordar las inesperadas y revolucionarias consecuencias de esta »egoidad« propia de la sensibilidad espaciotemporal como tal. Me

contento con señalar que cuando reconoce al tiempo y al espacio como modos de existencia subjetiva que consisten en la autoconciencia de *potestades*, Kant da el paso decisivo hacia una nueva y mejor determinación de la naturaleza de la subjetividad. Mientras que Descartes, ofuscado por la tradición, funda las posibilidades de la vida subjetiva en la actualidad de una sustancia, Kant descubrirá una alternativa inexplorada: fundar sus actualidades en la pura posibilidad. En lugar de entenderse ésta como posibilidad posibilitada —¿cómo?[155]— por lo cabalmente actual, se la concibe justamente como posibilidad posibilitante, para la cual no cabe demandar un principio que la haga posible a su vez (so pena de *regressus in infinitum*). Una consecuencia inconfortable de interpretar la subjetividad del espacio y el tiempo como inherencia en una sustancia-sujeto consiste en que, si así fuera, habría tantos espacios y tiempos como personas (KrV, A 363).

La dificultad queda obviada, es cierto, si espacio y tiempo son sólo la ley conforme a la cual cada sujeto ordena sus representaciones sensibles: puede ser una la ley y tener muchas realizaciones. Pero la unidad del espacio y el tiempo no es la unidad de una ley a la que se subordina, como a un concepto, una multitud de casos particulares. Los objetos sensibles que las diversas personas se representan no sólo son *conformes* a un mismo espacio, sino que *están dentro* de un mismo espacio (y otro tanto puede decirse del tiempo). Esta identidad del espacio y el tiempo para todos puede concebirse fácilmente en el marco de la interpretación que defiendo: son la autoconsciente posibilidad de percibir, que es una y la misma para todos, aunque cada uno la actualice de un modo diferente. La identidad del espacio y el tiempo hace posible que dos personas perciban las mismas cosas, pero no garantiza que esta posibilidad se realice. Tengo que ubicar en alguna región de mi espacio y mi tiempo todo lo que presumiblemente perciba cualquier prójimo hipotético, en cuanto su percepción efectiva actualiza una posibilidad de percibir que el prójimo comparte conmigo (y sin eso no sería prójimo). Pero esto no implica que esa región esté efectivamente a mi alcance; en el espacio y el tiempo infinitos puede distar infinitamente de la que ocupa mi vida.

Esta interpretación de la representación del espacio y el tiempo únicos como conciencia de una posibilidad compartida suscita una dificultad

cuando se quiere determinar la relación de la potestad de percibir y en general de conocer, que puede concebirse como común, con la potestad de decidir, que ya como pura potestad es radicalmente individual. En la vida real la posibilidad del conocimiento se nos ofrece de hecho como un campo de decisiones posibles, y ambas potestades se entrelazan indisolublemente.[156] Pero este problema, que en el fondo no es sino el de las relaciones entre la »razón teórica« y la »razón práctica«, apenas ha sido rozado por Kant.

Aunque nos acercan a nuestra meta, estas consideraciones nos alejan de nuestro camino. Vuelvo, pues, a los textos del *De mundi* y de la »Estética trascendental« referentes a la subjetividad e idealidad del espacio y el tiempo. Se ha sostenido que en ellos hay una »laguna«. Aunque se acepte la demostración kantiana de que espacio y tiempo son principios subjetivos de la sensibilidad humana, ello no bastaría para autorizar la conclusión de que sólo puede hablarse de ellos desde el punto de vista humano, y que, en sí mismos, aparte del sujeto, no son nada. Podrían muy bien ser principios subjetivos que posibilitan la organización de nuestra representación sensible, y a la vez ser principios objetivos que condicionan la estructura de las cosas tal como son en sí mismas.[157] En tal caso, el modo de ser de éstas no sería incomparable con su apariencia sensible, como Kant pretende. La aceptación de tal alternativa, aunque sea a título de simple hipótesis, se opone por cierto a la depuración de la metafísica que el *De mundi* quería lograr mediante el distingo entre lo sensible y lo inteligible, y contradice también las conclusiones críticas que Kant infiere más tarde de la idealidad del espacio y el tiempo. En la interpretación favorecida aquí, la »laguna« obviamente no surge: espacio y tiempo son posibilidades autoconscientes y por tanto son intrínsecamente subjetivos; dondequiera que existan se constituye una subjetividad. Naturalmente, como puras posibilidades intrínsecamente subjetivas, la actualización sólo puede venirles de una existencia subjetiva actual. Llegamos directamente a esta conclusión en el caso del tiempo (§II.14), y sugerí allí que su evidencia en este caso podía muy bien haber sido el origen de toda esta doctrina. El pasado y el futuro no tienen, en efecto, otra actualidad que la que cobran en una conciencia actual que los

recoja.

Aunque Kant nunca se expresa en estos términos, es claro que no percibe »laguna« alguna en su exposición ni parece dispuesto, en el *De mundi* o en la *Crítica*, a aceptar la alternativa arriba descrita.[158] Establecida la prioridad ontológica del espacio y el tiempo respecto a las cosas espaciotemporales, admitir su existencia en sí, extrasubjetiva, independiente de todo proceso de representárselos, equivale a aceptar »dos quimeras [*Undinge*] eternas e infinitas, subsistentes por sí mismas, […] que existen, sin que haya nada actual, sólo para abarcar todo lo actual dentro de sí« [*zwei ewige und unendliche für sich bestehende Undinge* […], *welche dasind (ohne daß doch etwas Wirkliches ist), nur um alles Wirkliche in sich zu befassen*]« (KrV, A 39/B 56; cf. B 70s).

En todo caso, la idealidad del espacio y el tiempo puede establecerse, según Kant, »indirectamente«, por las contradicciones a que da lugar la suposición contraria.[159] Ya me referí a estas contradicciones, sistematizadas en la doctrina de las antinomias (§II.14). Debo agregar ahora que varios pasajes de Kant, escritos en su madurez, indican que particularmente la segunda antinomia, el problema de la divisibilidad infinita de las cosas espaciales, que ya lo preocupaba en sus escritos de juventud, ha contribuido decisivamente a que adoptara la tesis de la idealidad del espacio.[160] Se objetará quizás que esta prueba »indirecta« de que el espacio y el tiempo no tienen una existencia en sí, porque si la tuviesen surgirían antinomias, es compatible, sin duda, con la filosofía del *De mundi*,[161] que aparentemente admite la posibilidad de que conocer las cosas en sí, mas no con de la *Crítica*, que niega de plano esta posibilidad. ¿Con qué derecho supone Kant que la inconocible cosa en sí no podría albergar contradicciones? La respuesta no es difícil: esta suposición de Kant no adelanta conocimiento alguno acerca de las cosas en sí, sino que enuncia el requisito mínimo para poder pensarlas y hablar de ellas. La antinomia, en la concepción de Kant, no es una contradicción en las cosas, sino un conflicto de la razón consigo misma. Por lo demás, es sólo un conflicto aparente, que se disipa en cuanto se alcanza una concepción adecuada de los objetos a que se refiere.[162]

Puesto que el espacio y el tiempo condicionan el ser mismo de las cosas espaciotemporales como tales, la idealidad de aquéllos conlleva la de éstas. Ellas son como son, así como nos aparecen —extensas y durables—

sólo en el contexto del proceso espaciotemporal en que se manifiestan. La abolición del espacio y del tiempo suprime todos los caracteres que las cosas nos exhiben. Con todo, la idealidad del espacio y el tiempo no excluye sino que, según Kant, hace posible atribuirle a las cosas una existencia en sí, independiente de su manifestación espaciotemporal, un modo de ser incomparable con la representación de ellas que nos brindan los sentidos. El *De mundi* sugiere abiertamente que podemos conocer este modo de ser propio de las cosas tales como son por sí mismas mediante la inteligencia no contaminada por la sensibilidad, en el ejercicio de su uso real. La *Crítica*, en cambio, niega al hombre toda posibilidad de conocer cómo son las cosas en sí. En la Parte IV examinaré las dificultades que suscita la tesis bifronte de que las cosas poseen una existencia independiente de su manifestación sensible pero no podemos saber en qué consiste. Los fundamentos de esta última aseveración se pondrán de manifiesto en la Parte III.

Como el espacio y el tiempo preceden ontológicamente y hacen posibles a las cosas como fenómenos, éstos, en cuanto tales, se ajustan en todo a la estructura propia de esas »formas de la sensibilidad«. Los axiomas del tiempo y el espacio, que describen dicha estructura, valen no sólo para las configuraciones determinadas a priori en la intuición pura, sino también para cualquier objeto espaciotemporal percibido sensorialmente. Espacio y tiempo son pues ideales desde un punto de vista »trascendental«, como dice Kant, pero ello no va en desmedro de su realidad empírica. Al contrario, según él, ésta sólo puede quedar asegurada si se afirma su idealidad trascendental. De otro modo, en efecto, si el espacio y el tiempo fuesen cosas en sí o propiedades de tales cosas, nunca podríamos estar seguros de que la representación que tenemos de ellos es enteramente adecuada. La realidad trascendental del espacio y el tiempo implicaría la posible irrealidad de nuestra representación de ellos, la posibilidad de que surgiesen experiencias no concordantes con esta representación (Ak 2:404s). En particular, la idea —atribuida por Kant a Leibniz— de que abstraemos el espacio de nuestra representación a posteriori de las cosas priva de validez apodíctica a la geometría; sus proposiciones tienen en tal caso el valor de meras generalizaciones inductivas, aseguradas sólo dentro del margen cada día variable de la experiencia que les sirve de base (Ak 2:404; cf. KrV, A 36s/B 56s). En cambio, la doctrina de Kant permite acabar con las

objeciones de los metafísicos que cuestionan la aplicabilidad de la geometría al estudio de las cosas naturales debido a que, según ellos, el espacio geométrico es una idealización ficticia del espacio verdadero en que vivimos (§II.n60, p. 810). Buscaban eludir las dificultades que genera la divisibilidad infinita del espacio de la geometría, pero la doctrina de Kant permite superarlas sin sacrificar el empleo de la matemática en la ciencia natural. Así, la idealidad trascendental del espacio y el tiempo no solamente no amenaza la verdad de la física matemática, sino que la asegura.

La concepción de la realidad empírica del espacio y el tiempo parece no haber sido rectamente comprendida por esos »hombres perspicaces [*einsehende Männer*]« (KrV, A 36/B 53), Lambert, Mendelssohn, Schultz, que unánimemente protestaron contra la tesis de la idealidad del tiempo aunque estaban llanos a aceptar la idealidad del espacio.[163] Entendían que ésta implicaba la irrealidad de los cuerpos, pero, educados en la duda cartesiana, esta paradoja no lograba sorprenderlos. Por otra parte, les resultaba escandalosa e inadmisible la tesis paralela sobre el tiempo, puesto que, análogamente, ella les parecía implicar la irrealidad del cambio; ahora bien, del cambio, al menos en nuestras representaciones, da testimonio indubitable la conciencia de sí. Esta objeción unánime por parte de lectores tan distinguidos ha preocupado mucho a Kant, talvez a causa de la grave incomprensión que revelaba. El planteamiento cartesiano es del todo ajeno a Kant, a quien, como él mismo nos declara, »jamás le ha pasado por la mente« dudar de la existencia de las cosas sensibles (Ak $4{:}293_{23}$).[164] Los cuerpos son tan reales como los estados de la mente, e incluso Kant enseñará en la *Crítica* que la mente sólo puede conocerse como objeto en el marco de una experiencia que incluye el conocimiento de objetos espaciales.[165] Por lo demás, también los cuerpos como tales sólo tienen realidad en ese marco. Considerados trascendentalmente como entes independientes, el teclado en que escribo, la casa que habito, lo mismo que mis estados de ánimo mientras escribo en esta casa, no tienen realidad alguna, pues no son capaces de subsistir como tales si el resto del mundo sensible se aniquila, y las determinaciones de su ser no tienen sentido desglosadas del medio espaciotemporal que las encuadra.

La realidad de las cosas y de los procesos físicos y psíquicos es una realidad *empírica*. Son lo que son en el contexto de la experiencia en que se

manifiestan; su aparición en este contexto garantiza su realidad; su posición en él determina la naturaleza de ésta; según las relaciones de cada fenómeno con los demás sabemos si se trata de una cosa material, una alucinación, un sueño. La caracterización de los objetos sensibles como »apariencias« no significa que su realidad sea tenida por ilusoria. ‘Apariencia’ *(Erscheinung)* no es lo mismo que ‘ilusión’ *(Schein)*.[166] La ilusión surge cuando se toma a la apariencia por otra cosa que lo que es —la sombra de la nube en el desierto, por reflejo cristalino de un estanque—; su engaño consiste en que, sobre la base de las apariencias mal interpretadas, esperamos en vano que sobrevengan ciertas otras apariencias —por ejemplo, que al acercarnos a la sombra o reflejo nos aparezca agua fresca que sacie nuestra sed. Tan lejos están de ser engañosas todas las apariencias, que el único modo viable de corregir la ilusión consiste en contrastarla con otras apariencias. En el curso de nuestras vidas hemos podido salir de numerosos errores sin jamás haber tratado excepto con fenómenos, sin habernos topado nunca con una »cosa en sí«. La objeción de los »hombres perspicaces« simplemente no toca la doctrina de Kant. Éste concede el argumento: el tiempo es algo efectivamente existente por cuanto el cambio efectivamente existe y no sería posible sin el tiempo. »El tiempo es por cierto algo existente, a saber, la forma efectiva de la intuición […]. Tengo efectivamente la representación del tiempo y de mis determinaciones en él. El tiempo entonces debe ser considerado efectivamente no como objeto, sino como la manera de representarme a mí mismo como objeto« (KrV, A 37/B 53).

No sabría decir hasta qué punto esta objeción de Lambert y los otros ha contribuido a motivar una importante alteración en la doctrina del tiempo, que distingue a la *Crítica* del *De mundi*. La respuesta a los críticos no la exige, pero es verosímil que haya sido sugerida por la línea de pensamiento adoptada por ellos, y que Kant ha tenido que hacer suya, de paso al menos, en su meditación sobre este tema. La *Crítica de la razón pura* caracteriza al espacio como la forma del »sentido externo« y al tiempo, paralelamente, como la forma del »sentido interno«. Esta última determinación falta del todo en el escrito de 1770; se reconoce en éste, sí, que el espacio sólo sirve de principio de coordinación de una parte de los datos sensoriales, que allí se llaman »externos«, pero no se complementa

esta limitación con una paralela restricción del tiempo a datos sensibles »internos«. »El tiempo es el principio formal absolutamente primero del mundo sensible. Pues todo lo sensible, como quiera que pueda percibirse, no puede ser representado sino como mutuamente simultáneo o sucesivo [*Tempus itaque est principium formale Mundi sensibilis absolute primum; omnia enim quomodocunque sensibilia non possunt cogitari nisi vel simul, vel post se invicem posita*]« (Ak 2:402). La objeción recibida por Kant, que no se aplica al espacio o medio en que nos representamos los cuerpos, sino sólo al tiempo en que se despliega nuestra conciencia de nosotros mismos, puede haberle sugerido la idea de contrastarlos, con elegante y atractiva simetría, como formas, respectivamente, del sentido »externo« y del sentido »interno«.[167] No creo que ésta haya sido una ocurrencia feliz. Desde luego, eliminó la posibilidad, insinuada en una nota del *De mundi* (Ak 2:401n, citado en §II.n118, p. 826), de concebir el espacio como una mera modalidad del tiempo (que es, según el *De mundi*, el principio formal que posibilita tanto las relaciones de sucesión como las de simultaneidad; sólo que éstas últimas tienen que representarse como relaciones espaciales).[168]

La nueva manera de caracterizar el tiempo no sólo es difícil de justificar, sino que incurre inmediatamente en dificultades innecesarias. Pues, nos preguntaremos, ¿en qué se distingue el »sentido interno« del »sentido externo«? Se dirá, talvez, que este último es mi capacidad de conocer sensorialmente entes diferentes de mí, mientras que aquél me da a conocer mi propio estado. Pero, en esta formulación, la respuesta es inexacta, ya que, en parte, conozco mi estado, como el de las demás cosas, en cuanto me veo, me escucho, me palpo. Es posible, ciertamente, distinguir dos formas de conciencia, que cabe llamar »externa« e »interna«, aunque yo mismo sea objeto de ambas: aquélla es la conciencia de las cosas y de mí mismo tal como podemos aparecerle también a otra persona; ésta, la conciencia que tengo de ciertos fenómenos que no pueden aparecerle de esta manera a nadie más que a mí, y que, por lo mismo, forman mi vida privada, en sentido estricto (fenómenos que, si alguna vez interesan, por ejemplo, a un médico, éste sólo puede averiguar a través de mis declaraciones).

Pero en este distingo no sólo es la conciencia »externa« ciertamente conciencia de procesos temporales, sino que también la conciencia que

estamos llamando »interna« es conciencia de realidades espaciales: mis dolores y deleites están siempre más o menos localizados, mi opresión y mi alegría, mi inquietud y mi placidez se presentan como configuraciones peculiares de sentimientos orgánicos que toman cuerpo y se ubican en el espacio. Mis »estados de alma« son siempre estados de mi cuerpo. Por lo demás, no podría ser de otro modo, si aquel distingo entre lo »externo« y lo »interno«, consagrado en el lenguaje corriente, era, como propuse, legítimo: »interno« no es lo que está fuera del espacio, sino lo que está dentro de una región delimitada en él. Para asegurar pues su flamante distingo entre un »sentido interno« cuya »forma« es el tiempo y un »sentido externo« cuya »forma« es el espacio, no queda a Kant otro recurso que la definición circular: el objeto empírico »se llama objeto *externo*, cuando es representado *en el espacio*, e *interno* cuando se lo representa puramente *en relación con el tiempo*« (KrV, A 373).

¿Cómo fundamenta Kant su nueva tesis, según la cual el tiempo no es, como en el *De mundi*, la *forma universal* de la sensibilidad, sino solamente la forma del »sentido interno«? En la *Crítica*, §6b, Kant escribe: »El tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno, es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno. Pues el tiempo no puede ser una determinación de apariencias externas; no pertenece a una figura, o posición, etc.; en cambio, determina la relación de las representaciones en nuestro estado interno« (KrV, A 33/B 49s). No conozco otro pasaje en que esta doctrina aparezca mejor fundamentada. La base del argumento, así como lo vemos expuesto, consiste en hacer abstracción de las determinaciones temporales de los fenómenos en el espacio, y, luego que esta operación tácitamente se ha cumplido, proclamar que el tiempo está ausente de ellos. Efectivamente, una posición nada tiene de temporal, excepto en cuanto dura o cambia. El caso de la figura es aún más dudoso: no podemos hacer abstracción de la *simultaneidad* de sus partes, y no querremos incurrir en el error, que Kant reprocha a Leibniz (Ak 2:401), de ignorar que la simultaneidad es una relación temporal.

De todos modos, si tomamos las apariencias externas tal como directamente se nos ofrecen, no podremos ignorar la importancia de las relaciones temporales en su determinación: son movimientos o síntomas de movimientos y las más llamativas entre ellas —colores, sonidos— no

pueden representarse sin un mínimo de duración.[169] Por lo demás, si Kant tuviera razón y el tiempo de veras no pudiese ser una determinación de las apariencias externas, no tendría que explicar, como intenta en el párrafo siguiente, por qué el tiempo, aunque es sólo la forma del sentido interno, es también, sin embargo, una condición —mediata— de las apariencias externas, de modo que »todas las apariencias, en general, es decir, todos los objetos de los sentidos están en el tiempo y se encuentran necesariamente en relaciones de tiempo« (KrV, A 36/B 51). Este último hecho invalida el único argumento en que se funda la tesis que obliga a Kant a explicarlo. La explicación que da, aunque constituye, sin duda, un elemento importante y característico de su filosofía madura, le imprime a ésta un sesgo tan fuertemente subjetivista —en el mal sentido de la palabra— que no debe sorprendernos que algunos de sus lectores, para gran indignación suya, hayan tendido a confundirlo con Berkeley.[170]

> El espacio, como la forma pura de toda intuición externa está limitado como condición a priori meramente a las apariencias externas. En cambio, por cuanto todas las representaciones, tengan o no cosas externas como su objeto, en sí mismas, como determinaciones de la mente, pertenecen al estado interno, y este estado interno está sujeto a la condición formal de la intuición interna, es decir, al tiempo, por esta razón el tiempo es una condición a priori de toda apariencia en general, la condición inmediata de las apariencias internas (de nuestras almas) y justamente en virtud de ello mediatamente también de las apariencias externas.
>
> (KrV, A 34/B 50)[171]

La doctrina de la idealidad de las cosas espaciotemporales es algo muy distinto del subjetivismo que asoma en este pasaje de Kant. Una cosa es sostener que las cosas son ideales y —si se quiere— subjetivas, por cuanto son lo que son sólo en el contexto de un proceso de automanifestarse al que pertenece intrínsecamente la conciencia de sí; y otra cosa muy distinta es afirmar, como parece hacerlo Kant en este pasaje, que las representaciones externas se componen en último término de »estados de alma«. Las cosas de mi mundo, en tanto que son *para mí*, son mías, sí, pero en un sentido muy diferente de aquél en que son *míos* esos que Kant llama mis estados

internos. Vimos que éstos sólo pueden delimitarse si los identificamos con aquellos fenómenos puramente privados que sólo me son accesibles a mí. En cambio, lo propio de las cosas »externas« es que son públicas. Los »estados de alma« o estados »internos« sólo pueden definirse como tales por su contraste con el resto de los fenómenos que entran en la experiencia sensible. Forman en su seno sólo un pequeño segmento. Audaz tiene que ser el prestidigitador intelectual que pretenda sacar de aquí nada menos que el mundo entero.

Por lo demás, la citada explicación de cómo el tiempo llega a ser »la condición formal a priori de todas las apariencias en general« (KrV, A 34/B 50), a pesar de que »no es otra cosa que la forma del sentido interno« (KrV, A 33/B 49), pone en evidencia el absurdo de la demostración propuesta para esta última tesis. En efecto, si las representaciones externas, cuya forma es el espacio, pertenecen »en sí mismas« al estado interno, la forma de cuya representación es el tiempo, resulta que, o bien el tiempo es una condición formal de las representaciones espaciales y la demostración aludida es falsa; o bien las representaciones externas, en cuanto pertenecen al estado interno, no son espaciales, en cuyo caso hay que explicar, primero, cómo pueden llegar a serlo, cómo puede sobrevenirle la espacialidad a lo primaria y propiamente inextenso, y, segundo, supuesto que le sobrevenga, cómo pueden retener en este nuevo estado aquella temporalidad característica exclusivamente de lo que pertenece al »estado interno«. Una vez resuelta esta última tarea, nos encontraremos frente a una representación espacial que, como tal al menos, no pertenece al »estado interno«, y, sin embargo, está formalmente condicionada por el tiempo, una apariencia externa que a pesar de todo exhibe determinaciones temporales; su sola existencia bastará para mostrar la inanidad de la prueba de que »el tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno« —que, como vimos, se basa en la premisa de que »el tiempo no puede ser una determinación de apariencias externas«— y toda nuestra discusión habrá sido en vano.

El pensamiento de Kant sobre esta materia se nutre de la ambigüedad de la expresión »sentido interno«. Esta puede designar la conciencia inmediata de todos los estados de mi vida, y en tal caso es obvio que abarca también las percepciones que me hacen presentes los objetos espaciales. La forma del »sentido interno« así entendido es, sin duda, la forma universal de la sensibilidad, y el espacio no es, en último término, más que una

modalidad suya. Pero la expresión puede legítimamente designar también la conciencia inmediata de una cierta clase de estados míos, los estados »internos«. En el lenguaje corriente llamaríamos así a aquellos fenómenos accesibles como tales sólo a mi conciencia privada, y vimos que éstos también revisten la forma del espacio; pero nada se opone a que designemos convencionalmente con este término sólo a aquellos estados míos, si es que los hay, que *no* revisten esa forma. Ello no implica, claro está, que el »sentido interno« así definido, tenga una »forma« propia, que no se extienda también al »sentido externo«, o conciencia de los estados que presentan objetos espaciales. Por otra parte, si el »sentido interno«, en esta acepción, poseyese una »forma« peculiar, ella, por definición, le sería exclusiva, y no podría ser la forma universal de la sensibilidad. En la acepción primera, la nueva determinación kantiana del tiempo es aceptable, sin duda, pero perfectamente inocua: no consiste sino en la afirmación trivial de que la forma universal de mi sensibilidad es la forma de la conciencia sensitiva de mis estados. Evidentemente, esto no impide que a algunos de mis estados o quizás a todos ellos pertenezca constitutiva y originariamente también la forma del espacio. En adelante, cuando aludo, sin expresar reservas, a la caracterización kantiana del tiempo como forma del »sentido interno«, entiendo el término en esta acepción inocua.

151 Este pasaje se refiere al espacio, pero hay otro análogo referente al tiempo.

152 Que Kant efectivamente ha concebido las »formas de la sensibilidad, como leyes de la coordinación de la representación sensible e incluso como principios activos de dicha coordinación, se ve mejor que en el *De mundi*, en el siguiente pasaje de la R. 4634: »Las apariencias tienen […] una forma, un fundamento que yace en nuestro sujeto, mediante el cual ordenamos las impresiones mismas o aquello que les corresponde, y asignamos su lugar a cada parte de ellas. Esto no puede ser otra cosa que una actividad, que naturalmente las impresiones provocan, pero que puede conocerse por sí misma« (Ak 17:619). El resto de esta interesante reflexión permite atribuirla sin lugar a dudas al período en que Kant ya prepara la *Crítica*.

153 Así lo entiende, por ejemplo, G. Schrader (1950/51, pp. 515s): »Una vez que se ha probado que el espacio y el tiempo son trascendentalmente necesarios esto puede explicarse en parte invocando factores psicológicos y fisiológicos. Pero la prueba de la necesidad no debe confundirse con la explicación de la necesidad. Kant debe mostrar primero que el espacio y el tiempo son formas a priori de la intuición […] y luego dar cuenta de ello. Lo hace apelando a la naturaleza de la mente. Pero uno puede aceptar sus argumentos en pro de la aprioridad sin aceptar su explicación del a priori«.

154 Conviene, sí, no perder de vista que la historia de los términos *subjectum*, *subjectivum* los asocia fatídicamente a esta interpretación. *Subjectum* es la traducción latina de Ípoke¤menon, 'lo subyacente'.

155 En efecto, si bien es obvio que lo posible remite a lo actual, no se ve cómo lo actual puro y cabal podría contener la más mínima referencia a lo posible. De ahí que la tradición filosófica que parte de la primacía del existente en acto haya conducido, pensada con consecuencia, al sistema de Spinoza, en que lo posible no tiene cabida.

156 Los neokantianos referían el espacio y el tiempo y en general los principios formales de la representación a un »sujeto trascendental« impersonal y único, que distinguían de los sujetos empíricos, personales y múltiples. La solución es admisible siempre que se entienda que este »sujeto trascendental« no es un ente fabuloso, existente en acto, sino la expresión de las posibilidades que la vida de los sujetos empíricos actualiza. Entendida así, concuerda con la interpretación propuesta arriba y tropieza con la misma dificultad. En jerga técnica, puede ésta describirse como el problema de la relación entre el »sujeto trascendental« del conocimiento, posiblemente impersonal, y el »sujeto trascendental« de la acción libre, necesariamente personal. Sea dicho de paso, en el uso neokantiano que aquí comento, la expresión »sujeto trascendental« tiene un significado completamente distinto del que posee en los pocos pasajes en que aparece en la *Crítica*; en éstos designa a la sustancia-sujeto inconocible, pero en todo caso personal, que es el sustrato de los fenómenos mentales (cf. KrV A 350, A 355, B 427, A 478n/B 506n, A 492/B 520; sólo el pasaje de KrV, A 346/B 404, podría quizás autorizar el uso neokantiano de la expresión).

157 La »laguna« fue señalada por Trendelenburg (1846, 1:164). Vaihinger (1881/92, 2:290-313) analiza el tema en detalle.

158 Digo que no parece dispuesto a aceptarla *en estos dos libros*, porque una reflexión suya del período intermedio (Kant la anotó entre líneas en la carta que D. F. von Lossow le dirigió el 28/4/1774) contiene una observación que parece concederla: »Cuando el sujeto es una cosa en general y el predicado es espacio y tiempo o un concepto condicionado por ellos, el juicio es

trascendente. (Todo existe en algún donde y en algún cuando). (*No digo que sea falso; sólo que no es concluyente, non liquet*)« (R. 4673, Ak 17:638; énfasis mío).

159 »De esta antinomia puede sacarse un provecho, no dogmático, pero en todo caso crítico y doctrinal: a saber, el de demostrar mediante ella indirectamente la idealidad trascendental de las apariencias, si a alguien no le bastase con la demostración directa en la Estética trascendental« (KrV, A 506/B 534). En la R. 5962, Kant escribe: »Así se demuestra indirectamente la idealidad del espacio y el tiempo, porque la suposición contraria redunda en contradicciones consigo mismo. Pero la he demostrado también directamente, basándome en que hay conocimientos sintéticos a priori, que éstos sin intuición a priori (pura) serían imposibles, que por último la intuición pura no es posible si la forma del objeto no está dada en el sujeto antes que el objeto mismo, de modo que podemos anticipar únicamente apariencias y, por tanto, todos los objetos de los sentidos son puras apariencias« (Ak 18:403). En su polémica contra Eberhard, Kant alude brevemente a la prueba »directa« esbozada en la R. 5692, refrendándola así en un escrito destinado al público (Ak 8:241$_{25-28}$). Cf. también la R. 4674, atribuible con bastante precisión a 1775 (Ak 17:645$_{6-10}$).

160 Leemos en el escrito contra Eberhard (Ak 8:202s): »Se puede demostrar apodícticamente que cada cosa en el espacio, cada cambio en el tiempo, en cuanto ocupan una parte del espacio o del tiempo, se dividen en exactamente tantas cosas y tantos cambios, como en partes se divida el espacio o el tiempo que ocupan. Para eliminar la impresión de paradoja que nos causa este resultado (por cuanto la razón, que en la base de todo lo compuesto tiene en último término que suponer lo simple, entra en conflicto entonces con lo que la matemática demuestra en la intuición sensible), puede y debe uno reconocer que el espacio y el tiempo son puros entes de razón [*Gedankendinge*] y cosas de la imaginación, aunque no tales que ésta los invente, sino entes que ella debe adoptar como base de todas sus composiciones y fantasías [*Dichtungen*], porque son la forma esencial de nuestra sensibilidad y de la receptividad de las intuiciones«. Véase también Ak 8:209. La demostración »apodíctica« de la divisibilidad de las cosas espaciales a la par con el espacio está dada en *Principios metafísicos de la ciencia natural*, Dinámica, teorema 4 (Ak 4:503s); la nota 2 a este teorema (Ak 4:505-508) basa en él la tesis de la idealidad del espacio. También en el proyecto de recensión sobre los artículos de Kästner se evidencia la importancia especial que Kant atribuye a la segunda antinomia; dice allí que la doctrina de la idealidad no es una que propiamente interese o afecte al geómetra, pero que si éste insiste en opinar sobre ella —como el matemático Kästner, por complacer a su amigo Eberhard, lo había hecho en esos artículos— tendrá que entrar en la disputa metafísica relativa a la dificultad que nace de que »el espacio y todo cuanto lo llena es divisible hasta el infinito y, sin embargo, no consta de infinitas partes« (Ak 20:422). En varios otros textos póstumos Kant ha propuesto otras pruebas de la idealidad del espacio y el tiempo; cf. R. 4078 (Ak 17:406); R. 4315 (Ak 17:503s), donde la idealidad del espacio se afirma como una consecuencia inmediata de que éste »precede a las cosas«; R. 6338 (citada en la p. 831 n. 134), donde dicha idealidad se funda en que un espacio es una magnitud representable sólo como parte de otra mayor y cualquier conjunto de cosas espaciales, por pequeño que sea el espacio que ocupe, puede representarse ocupando un espacio aún menor, sin que cambien sus determinaciones internas. Véanse asimismo las RR. 5805 y 5811, sobre la idealidad del tiempo (ambas en Ak 18).

161 El *De mundi* no toca el tema de las antinomias; pero no se entiende el propósito de la referencia a la continuidad del tiempo en el §14.4 y el pasaje paralelo sobre el espacio en la nota al final del §15C, salvo en cuanto, a través de las antinomias, ella permite establecer la idealidad de estas representaciones. Debido talvez a que Kant no quiso extenderse en todos los detalles necesarios para explicar este pensamiento, la referencia a la continuidad del espacio quedó relegada a una nota.

162 Por eso, no cabe sostener con H. J. Paton (1947, p. 231) que la prueba de la idealidad del tiempo y el espacio a través de las antinomias »clearly assumes that reality as it is in itself cannot be self-contradictory: contradictions can characterise only appearance«. Si fuese así, si la contradicción pudiera concebirse en algún orden del ser, el supuesto de que ella es del todo ajena a la inconocible cosa en sí sería ciertamente aventurado. Pero Kant enseña que si aceptamos la idealidad del espacio y el tiempo las antinomias *se desvanecen* (KrV, A 740/B 768; cf. R. 5610, Ak 18:251). La oposición entre *appearance* y *reality* aducida aquí por Paton me recuerda más a Bradley que a Kant.

163 Véanse las cartas de Lambert a Kant de 13/10/1770 (Ak 10:107) y de Mendelssohn a Kant de 25/12/1770 (Ak 10:115). También Schultz le habría hecho la misma objeción, según Kant escribe a Herz el 21/2/1772 (Ak 10:134; véase la nota 167). En carta a J. Bernoulli de 16/11/1781 (Ak 10:277), Kant le informa que el pasaje de KrV, A 36s contiene su respuesta a la objeción de Lambert.

164 Cf. Ak 20:263: »La extensión del escepticismo hasta los principios del conocimiento de lo sensible y la misma experiencia no se puede considerar propiamente como una opinión seria, que haya tenido lugar en alguna época de la filosofía, sino que es quizás un desafío a los dogmáticos a que demuestren los principios a priori en que descansa la posibilidad misma de la experiencia […]«. Con todo, Kant ha explicado a sus alumnos el planteamiento cartesiano, como si fuera obvio, todavía en la segunda mitad de la década del setenta (Ak 28:206). De hecho, el ataque demoledor contra el »idealismo problemático« —como llama Kant a la doctrina cartesiana de que podemos dudar de la existencia de los cuerpos y, sin embargo, estar ciertos de la nuestra propia— aparece sólo en la segunda edición de la *Crítica*, en los pasajes citados en la nota 165.

165 Véase §IV.3; cf. KrV B 274-279, B 291ss, B xxxixn.

166 KrV, B 69; Ak 4:290ss., 4:555; cf. R. 4999, Ak 18:56. Véase el Apéndice IV.

167 Esta idea aparece por primera vez en la carta a Herz, de 21/2/1772 en la que Kant expone su respuesta a la objeción de Lambert y Schultz. »Los cambios son algo existente (según el testimonio del sentido interno), pero son posibles sólo si se presupone el tiempo; por tanto, el tiempo es algo

existente que depende de las determinaciones de las cosas en sí. Por qué, me dije, no se razona paralelamente a este argumento: los cuerpos existen (según el testimonio del sentido externo), pero son posibles sólo bajo la condición del espacio; por tanto, el espacio es algo objetivo y real que inhiere en las cosas mismas. La causa radica en esto: se advierte con respecto a las cosas externas que de la existencia de las representaciones no es posible inferir la de los objetos, pero en el caso del sentido interno el pensar o la existencia del pensamiento y la mía propia son lo mismo. La clave de la dificultad estriba en esto: No hay duda de que yo debo pensar mi propio estado bajo la forma del tiempo y que por tanto la forma de la sensibilidad interna me da la apariencia de cambios. Que los cambios son algo existente es algo que no niego, así como tampoco niego que los cuerpos sean algo existente, aunque con ello sólo quiero decir que algo existente corresponde a la apariencia. Ni siquiera puedo decir que la apariencia interna se altera, pues ¿cómo podría yo observar esta alteración si no apareciera a mi sentido interno? Si se pretende que según esto todo en el mundo es objetivamente y en sí mismo inmutable, yo respondería: ni mutable ni inmutable […]; las cosas del mundo no están objetivamente y en sí mismas ni en el mismo estado en tiempos diferentes, ni en estados diversos, pues en esta acepción no se las representa en el tiempo de ningún modo« (Ak 10:134). La aparición del concepto de »forma del sentido interno« en este contexto sugiere que Kant pudo llegar a esta nueva caracterización del tiempo buscando un terreno común donde librar el combate contra sus críticos.

168 Esto se aplica también a la representación de hechos mentales simultáneos; sólo puedo representarme las decisiones simultáneas de Napoleón y Wellington en Waterloo como procesos que ocurrieron en distintos puntos del espacio, y por tanto en cuerpos diferentes que interactuaban (uno podía ser visto desde el otro, o ejercer sobre él su fuerza gravitatoria, etc.).

169 Creo que *nada* sensible puede representarse sin un mínimo de duración; pero el argumento expuesto arriba no depende de esta opinión; la menciono pues, únicamente, para evitar malentendidos y porque además el mismo Kant la suscribe; véanse KrV, A 99, y el comentario de este pasaje en §III.C.2b. Cf. R. 6362: »No puedo intuir inmediatamente lo compuesto como tal, sino sólo tomar conciencia de la composición en el tiempo, y así obtener un concepto del objeto intuido; de modo que en esta medida el sentido interno contiene también la conciencia de la intuición externa« (Ak 18:690s).

170 El más notable de todos fue Garve, autor de la reseña de la *Crítica* que apareció en el *Gottinger Gelehrter Anzeiger* de enero de 1782, abreviada y desfigurada por Feder, el director de esa revista. En varios pasajes de *Prolegómenos*, especialmente en el Apéndice (»Ejemplo de un juicio acerca de la Crítica, que precede a la investigación«—Ak 4:372ss) se manifiesta patentemente la ira que esa reseña causó a Kant. Véase §IV.3.

171 Énfasis mío donde el texto alemán dice *eben dadurch*. Cf. KrV, A 99, A 367 (ambos pasajes fueron suprimidos en la segunda edición).

20

Según el propósito declarado de Kant, la nueva doctrina del espacio y el tiempo, con su tajante distingo entre la representación sensible y la representación intelectual, debía servir de base para una depuración renovadora de la ciencia metafísica.[172] El deplorable estado de esta disciplina, condenada »a rodar eternamente su piedra de Sísifo« (Ak 2:411), se debe según Kant principalmente al »contagio del conocimiento intelectual con el conocimiento sensible« (ibid.). Al no tener en cuenta que la validez de las determinaciones del espacio y el tiempo está restringida a los objetos de la representación sensible, se ha creído ver en ellas principios determinantes de las cosas en general, aplicables a éstas tal como son en sí mismas, independientemente de su manifestación sensible bajo las condiciones propias de nuestra receptividad. Para la depuración de la metafísica es necesario, en primer término evitar »que los principios propios del conocimiento sensible rebasen sus límites y afecten lo intelectual« (Ak 2:411). Kant enuncia y critica una serie de »axiomas subrepticios«, principios falsos que han extraviado a la metafísica porque no se supo observar este precepto. Por ejemplo, »Todo lo que existe, existe en algún tiempo y en algún lugar [*Quicquid est, est alicubi et aliquando*]« (Ak 2:413), »Todo lo que existe contingentemente, alguna vez no existió [*Quicquid existit contingenter aliquando non exstitit*]« (Ak 2:417). La eliminación de estos falsos axiomas se apoya en el siguiente principio general: »Si se predica universalmente de un concepto intelectual cualquiera una determinación perteneciente al espacio o al tiempo, tal predicación no puede enunciarse con carácter de objetiva, y no designa más que una condición sin la cual dicho concepto no puede conocerse sensitivamente« (Ak 2:412s). Los »axiomas subrepticios« nacen, según Kant, de la interpretación incorrecta de un principio legítimo. »Suponemos con razón que lo que ninguna intuición puede conocer, tampoco se puede pensar, y por tanto es imposible« (Ak 2:413). Pero, aunque no podemos imaginarnos una clase de intuición diferente de la intuición sensible

humana, sujeta a las condiciones del espacio y el tiempo, no tenemos derecho a pretender que ella no sea posible.

Gracias a los nuevos descubrimientos sobre el tiempo y el espacio, Kant habría pues recuperado en 1770 la fe en la posibilidad de una ciencia de lo suprasensible, que en *Sueños de un visionario* dio prácticamente por perdida. Dicha ciencia sería el fruto de ese »uso real« que Kant atribuye al intelecto puro, cuando se lo ejerce con entera independencia de toda contaminación de la sensibilidad. Con todo, es notable que, cuatro años después de bosquejar en los *Sueños* una limitación del conocimiento humano que la *Crítica* llevará luego hasta sus últimas consecuencias, Kant sostenga que, adoptando las debidas precauciones, podemos conocer científicamente lo suprasensible. ¿Daba la nueva doctrina del entendimiento y la sensibilidad motivo suficiente para tales pretensiones? ¿Se justificaba pensar que el »uso real« del intelecto desinfectado del »contagio« de la sensibilidad podría fundar un saber sólido?

La forma como Kant se refiere a esta necesaria purificación del entendimiento recuerda vivamente a la proverbial paloma que, hastiada con la resistencia del aire, quiso hacer la prueba de volar en el vacío. Kant la comparó con Platón, que habría abandonado el mundo sensible, para aventurarse más allá de él, »en el espacio vacío del entendimiento puro« (KrV, A 5/B 8s). Pero la imagen se aplica evidentemente a su propia aventura platonizante, programada en el escrito de 1770. »Las representaciones intelectuales tienen principalmente un doble fin«, escribe allí (Ak 2:395). Ante todo, un fin »elénctico«, de utilidad negativa, en cuanto mantienen las representaciones sensitivas separadas de los objetos inteligibles »y aunque no amplíen la ciencia ni en un pelo, la preservan del contagio de errores« (ibid.). Esta noción de un uso negativo de las representaciones puras del entendimiento se conserva y elabora en la *Crítica.* Pero en 1770 les atribuye además un uso *dogmático,* en cuanto redundan en la idea de un arquetipo, concebible sólo con el entendimiento puro, patrón de medida de la realidad de todas las cosas.[173] Tal es la idea de la perfección inteligible (*perfectio noumenon*), que puede entenderse en sentido teórico, como ente supremo o Dios, o en sentido práctico, como perfección moral.

La *Crítica* tampoco disputará la capacidad del intelecto puro o razón pura en sentido estricto para representarse la perfección, en su doble sentido teórico y práctico. Niega tan sólo que podamos demostrar la existencia efectiva del ente sumo que es una Idea necesaria de la razón. *En este sentido* puede decirse que ella prohíbe todo uso dogmático-teórico de estas representaciones intelectuales puras, del todo ajenas a la sensibilidad, ya que, aunque reconoce la necesidad de *pensarlas*, niega que podamos conocer si existe un objeto que les corresponda. La *Crítica* defenderá en cambio el uso dogmático-práctico de la razón pura liberada del influjo de la sensibilidad, en virtud del cual sería posible una determinación positiva de lo suprasensible, pero únicamente con vistas a un interés moral (§IV.6).

Para establecer una oposición genuina entre el *De mundi* y la *Crítica* sería preciso probar que el uso dogmático-teórico de las representaciones intelectuales puras admitido en la obra más temprana no consiste únicamente en concebir la perfección inteligible como Dios o ente supremo, sino además y, sobre todo, en demostrar científicamente la *existencia* de tal perfección. Al parecer, el *De mundi* da esta existencia por descontada, por ejemplo, en la sección IV, dedicada a mostrar que Dios es la »forma« del mundo inteligible.[174] Kant no intenta ofrecer aquí una demostración válida de la existencia de Dios. Pero si ésta pudiera proporcionarse por otra vía, las explicaciones de la sección IV nos darían supuestamente un conocimiento positivo de la relación entre Dios y el mundo. En 1763 Kant criticó todas las pruebas tradicionales de la existencia de Dios y propuso como »única base posible para demostrarla« un argumento nuevo. Cualquiera que sea la opinión que este argumento nos merezca, Kant ha seguido tomándolo en serio en reflexiones contemporáneas del *De mundi*.[175] Por otra parte, cuesta entender que el uso puro del entendimiento, según aparece descrito *expressis verbis* en esta obra, pueda conducir al conocimiento de existencias. En virtud de la separación tajante entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual, la intuición o aprehensión inmediata de lo real presente queda reservada en forma exclusiva a aquél.

> De las cosas intelectuales no hay intuición (para el hombre), sino solamente un conocimiento simbólico, y la intelección sólo nos es posible mediante conceptos universales en abstracto, no en concreto

> mediante un concepto singular. Pues toda intuición nuestra se ciñe [*adstringitur*] a cierto principio de la forma bajo la cual únicamente es posible captar con la mente algo inmediatamente, esto es, como singular, y no sólo concebirlo discursivamente por conceptos generales. El principio formal de nuestra intuición (espacio y tiempo) es la condición bajo la cual algo puede ser objeto de nuestros sentidos; por tanto, como condición del conocimiento sensitivo, no es un medio para la intuición intelectual. Además toda la materia de nuestro conocimiento nos es dada sólo por los sentidos, pero el objeto inteligible [*noumenon*] en cuanto tal no puede concebirse con representaciones tomadas de las sensaciones; por tanto, el concepto de lo inteligible [*conceptus intelligibilis*], en cuanto tal, está desprovisto de todo dato de la intuición humana.
>
> (Ak 2:396)

Concluyo que en 1770 Kant había llegado muy cerca de la doctrina crítica posterior, según la cual los conceptos puros del entendimiento son por sí mismos formas lógicas vacías, que reciben su contenido y su significado objetivo de las representaciones de la sensibilidad. Para alcanzarla bastaba que se preguntara: ¿qué confiere al concepto su referencia a un objeto? El planteamiento mismo del *De mundi* hacía prácticamente inevitable esta pregunta. ¿Cuál es, según esta obra, el origen de las representaciones intelectuales puras? Kant se niega de plano a concebirlas como »ideas innatas« estampadas en la mente por Dios su Creador, y a garantizar su validez objetiva invocando tan alto origen. Tales modos expeditos de resolver dificultades filosóficas eran para él el recurso de una inteligencia perezosa, que a fuerza de abusar de ellos acaba ella misma cayendo en desuso.[176] Los conceptos intelectuales puros »son dados por la naturaleza misma del entendimiento« (Ak 2:394), pero »no como conceptos *congénitos* [*connati*], sino abstraídos de las leyes ínsitas en la mente (atendiendo a sus acciones con ocasión de la experiencia) y, por tanto, *adquiridos*« (Ak 2:395).[177]

Pero si los conceptos intelectuales puros no expresan sino las leyes de las operaciones de la mente y se obtienen reflexionando sobre estas últimas, ¿con qué derecho los empleamos para concebir las determinaciones de

objetos extramentales? Hasta su aplicabilidad a las cosas espaciotemporales es puesta en tela de juicio cuando Kant separa la sensibilidad del entendimiento. Con cuánta mayor razón su aplicación a lo suprasensible, de lo que no tenemos noticia alguna, excepto en cuanto se nos manifiesta cuando su presencia nos afecta, encuadrado en el marco propio de nuestra capacidad receptiva. En la carta a Marcus Herz de 21/2/1772, en la que promete completar en tres meses »una crítica de la razón pura«, Kant formula con toda claridad el problema que ha de ocupar el centro de la obra así titulada que publicará casi diez años después. Reflexionando sobre la parte teórica del futuro libro sobre *Los límites de la sensibilidad y de la razón*,

> advertí que me faltaba todavía algo esencial, que en mis largas investigaciones metafísicas, igual que otros, había desatendido, y que de hecho constituye la clave de todo el secreto de la metafísica hasta ahora oculta para sí misma. Me pregunté, en efecto: ¿en qué fundamento descansa la relación con el objeto de aquello en nosotros que llamamos representación? Si la representación contiene sólo el modo como el sujeto es afectado por el objeto, es fácil comprender cómo puede serle adecuada[178] como un efecto a su causa y cómo esta determinación de nuestra mente puede *representar* algo, esto es, tener un objeto. Las representaciones pasivas o sensibles tienen, pues, una relación comprensible con objetos, y los principios provenientes de la naturaleza de nuestra alma tienen una validez comprensible para todas las cosas en cuanto deban ser objetos de los sentidos.[179] Del mismo modo: si aquello que en nosotros se llama representación fuese activo con respecto al objeto, es decir, si el objeto mismo fuese producido por ella, al modo como los conocimientos divinos se conciben como prototipos de las cosas, entonces la conformidad de las representaciones con los objetos también podría entenderse. Así es comprensible tanto la posibilidad del intelecto arquetipo, en cuya intuición se fundan las cosas mismas, como la del intelecto ectipo, que toma de la intuición sensible de las cosas los datos para su tratamiento lógico. Pero nuestro entendimiento con sus representaciones no es la causa del objeto (excepto en la moral, de los fines buenos), ni es el

> objeto la causa de las representaciones del entendimiento (*in sensu reali*).[180] Los conceptos puros del entendimiento no deben, pues, ser abstraídos de las sensaciones de los sentidos ni expresar la receptividad de las representaciones por los sentidos; deben tener, sin duda, su fuente en la naturaleza del alma, pero no en cuanto sean causados por el objeto, ni tampoco en cuanto ellos mismos lo produzcan. En la disertación [*De mundi*] me había conformado con expresar la naturaleza de las representaciones intelectuales de un modo puramente negativo, a saber, que no eran modificaciones del alma por el objeto. Pero pasé por alto la cuestión de cómo es posible una representación que se refiere a un objeto sin ser de alguna manera afectada por él. Había dicho: las representaciones sensibles representan las cosas como aparecen, las intelectuales como son [Ak 2:392; citado en §II.n103, p.820]. Pero, ¿cómo nos son dadas estas cosas, si no es por el modo como nos afectan? Y si tales representaciones intelectuales se fundan en nuestra actividad interna, ¿de dónde viene la concordancia que han de tener con objetos que, sin embargo, no han sido producidos por ellas? Y los axiomas de la razón pura sobre estos objetos, ¿por qué concuerdan con ellos, aunque esa concordancia no haya podido recibir apoyo de la experiencia?
>
> (Ak 10:130s)[181]

La nueva doctrina del espacio y el tiempo, y el distingo entre el entendimiento y la sensibilidad que van con ella, condujeron casi por fuerza a plantear este problema. Ella separa, en efecto, brutalmente nuestro »intelecto puro« de la única forma como los objetos efectivamente se nos dan a conocer. Por otra parte, esta misma doctrina ofrece a Kant la pauta que seguirá para resolver la dificultad. Espacio y tiempo son, según ella, principios propios de la sensibilidad humana, válidamente aplicables a todos los objetos que ésta puede captar, por cuanto sólo pueden presentársele condicionados por esos principios. Su validez, no obstante, está limitada a este campo, ya que no se puede pretender que las cosas en general se ajusten a condiciones propias de nuestra receptividad. Análogamente, Kant determinará los conceptos puros del entendimiento como principios de la facultad humana de pensar, que regulan

necesariamente el reconocimiento de las apariencias sensibles como presentaciones de objetos.[182] Dicha determinación fundamenta su validez y a la vez la circunscribe. En todo caso son aplicables a los objetos sensibles, puesto que sólo esos conceptos permiten reconocerlos como tales. Pero no puede justificarse su aplicación a otros objetos que éstos, ni su empleo para edificar una ciencia de lo suprasensible. Esta solución reúne así en colaboración estrecha, las »dos ramas troncales« del conocimiento humano (KrV, A 15/B 29, A 835/B 863) que el *De mundi* había celosamente distinguido.

172 El *De mundi* se describe a sí mismo como una »muestra« de aquella ciencia »propedéutica« o preparatoria de la metafísica, que enseña »la diferencia entre el conocimiento sensible y el intelectual« (Ak 2:395). Kant expresa su plan de escribir una obra que exponga esta ciencia propedéutica en sus cartas a Herz del 7/6/1771 (Ak 10:123) y del 21/2/1772 (Ak 10:129). Debía titularse *Los límites de la sensibilidad y de la razón.* El reemplazo de este título con el de *Crítica de la razón pura* coincidió al parecer con el descubrimiento de que la razón separada de la sensibilidad no es propiamente una facultad de conocer. Cf. los contextos en que el segundo título aparece en las cartas a Herz del 21/2/1772 (Ak 10:132), de fines de 1773 (Ak 10:145), del 24/11/1776 (Ak 10:199), del 20/8/1777 (Ak 10:213) y del 19/5/1781 (Ak 10:266).

173 No hay que perder de vista que aquí, como en casi toda la obra de Kant, ‘realidad’ (*realitas*, *Realität*) no es sinónimo de ‘existencia’ (*exsistentia*, *Dasein*, *Wirklichkeit*).

174 Véase §II.15. Cf. este pasaje del *De mundi*: »Dios, que en cuanto ideal de perfección es principio del conocer, en cuanto existe realmente [*ut realiter exsistens*] es a la vez principio del devenir [*principium fiendi*] de absolutamente todas las perfecciones« (Ak 2:396).

175 RR. 4113, 4244. Anterior parece ser la R. 3898. La R. 4022, que Adickes fecha en 1769-1770, pide una investigación del principio en que la prueba se basa. Cf. RR. 3724, 3733, 3809, 3815, 3875, escritas probablemente entre 1762 y 1770. (Todas esta reflexiones figuran en Ak 17). La opinión posterior del propio Kant sobre »la única base posible« de 1763 puede inferirse del hecho de que la *Crítica* ni siquiera menciona ese argumento; en esta obra, las demostraciones clásicas refutadas en 1763 son *todas* las demostraciones lógicamente posibles y, por cierto, ninguna es concluyente.

176 »Platón supuso que la fuente originaria de los principios y conceptos puros del entendimiento era una contemplación espiritual previa de la Divinidad. Malebranche, que era una visión permanente y

que dura aún de este ente primordial. Pero el Deus ex machina es lo más absurdo a que se puede recurrir en la determinación del origen y la validez de nuestros conocimientos, y además de introducir un círculo engañoso en la cadena deductiva de nuestros conocimientos, tiene la desventaja de que alienta cualquier capricho o fantasía piadosa o cavilatoria« (carta a Herz del 21/2/1772, Ak 10:131). Cf. KrV, B 167; Ak 4:319n. Sobre la »razón perezosa« (*ignava ratio*), véase especialmente KrV, A 772s/B 800s; también Ak 28:574, 2:394n, 2:395.

177 Kant prosigue: »De este género son los conceptos de posibilidad, existencia, necesidad, sustancia, causa, etc., con sus opuestos y correlatos«. Los cinco ejemplos enumerados pertenecen al grupo de las »categorías dinámicas« (cf. KrV, B 110); de las »categorías matemáticas« de la cantidad y la cualidad sería menos plausible decir lo que Kant dice aquí de las nombradas, a saber, que ellas »nunca entran como partes en ninguna representación sensible y por lo mismo no pueden abstraerse de ellas en modo alguno«. La imposibilidad de abstraer la idea de sustancia de los datos de los sentidos había sido puesta en evidencia por Locke (1690, II.xxxii.2); Hume (THN, pp. 66s, 155s) llegó al mismo resultado con respecto a las ideas de existencia y causalidad.

178 En Ak $10:130_{10}$ leo »wie *sie* diesem«, en lugar de »wie *er* diesem«. A mi juicio, el pronombre sólo puede referirse a *Vorstellung* (‘representación’, Ak $10:130_{9}$), que en alemán como en castellano es palabra femenina. Kant puede haber incurrido en el explicable *lapsus* de creer que donde escribió *Vorstellung* había puesto *Begriff* (‘concepto’), palabra masculina que en este contexto puede tomarse casi como un sinónimo de la otra. Riehl 1908, 1:369n, propuso leer *es* en vez de *er*, y referir el pronombre a *Subjekt*, pero no me parece que se pueda atribuirse a Kant la aseveración de que el sujeto, *como tal*, es *efecto* del objeto, que sería su *causa*. El pasaje de la R. 4473 (Ak $17:564_{15\text{-}17}$), aducido por Riehl en apoyo de su enmienda, confirma de hecho la que yo adopto, sugerida por los editores de la correspondencia de Kant (Ak 13:55).

179 Estos principios que proceden de la naturaleza de nuestra alma no pueden ser sino las »formas de la sensibilidad«, espacio y tiempo. Kant no puede haber querido referirse aquí a los conceptos puros del entendimiento —aunque éstos, como ínsitos en las leyes del pensar, podrían también caracterizarse con esas palabras— por cuanto pocas líneas más adelante menciona *como dificultad aún no resuelta* que estos conceptos son confirmados por la experiencia, aunque no se fundan en ella. Véase la nota 181.

180 Según el *De mundi*, el objeto sensible funda las representaciones intelectuales *in sensu logico*, o sea, los conceptos empíricos; cf. §II.15.

181 Aunque según el *De mundi* los conceptos puros del entendimiento en su uso real no tenían aplicación alguna a los objetos sensibles, me parece que en la carta a Herz, Kant plantea el problema expuesto con la misma generalidad con que reaparece luego en la *Crítica*, a saber, como el problema

de la aplicabilidad de los conceptos puros a las cosas *en general*, sean sensibles o inteligibles, y no únicamente a las cosas en sí (cf. KrV, A 89s/B 122s). En efecto, en dicha carta, algunas líneas después de las últimas trascritas, Kant habla de una concordancia de la *experiencia* con las representaciones del intelecto puro, y la experiencia sólo puede ser sensible: »Cómo puede mi entendimiento formarse conceptos de las cosas completamente a priori, con los cuales éstas deben concordar [*einstimmen*] necesariamente, cómo puede proyectar [*entwerfen*] principios reales de la posibilidad de las mismas, con que la experiencia tiene que concordar fielmente y que, sin embargo, son independientes de ésta; esta pregunta deja siempre cierta oscuridad en torno a nuestra facultad intelectual: ¿de dónde le viene este acuerdo [*Einstimmung*] con las cosas mismas?« (Ak 10:131). Kemp Smith, que piensa que aquí se trata sólo de una pretendida concordancia de los conceptos intelectuales puros con las cosas en sí, traduce en la última línea la expresión corriente «mit den Dingen selbst« (»con las cosas mismas«) con la expresión técnica »with *the* things *in* themselves« («con las cosas en sí«; contribuye a desfigurar el sentido de la expresión original el empleo que hace Kemp Smith del artículo definido ‘the’, innecesario en inglés en este contexto; bastaba decir »with things themselves«). Después de estampar esta traducción, Kemp Smith pudo sentirse autorizado por el mismo Kant para sostener: »It is the validity of the a priori concepts in reference to *things* in themselves that is under consideration« (1923, p. 220).

182 En otras palabras, que determinan como »fenómeno« el »objeto indeterminado de la intuición sensible« (KrV, A 20/B 34; A 248 sq.; véase el Apéndice IV) y así permiten »deletrear las apariencias a fin de poderlas leer como experiencia« (Ak 4:312; cf. KrV, A 314/B 370s).

Tercera Parte

La deducción de las categorías

Alle wahre Metaphysik ist aus dem Wesen des Denkungsvermögens selbst genommen und keinesweges darum erdichtet, weil sie nicht von der Erfahrung entlehnt ist, sondern enthält die reinen Handlungen des Denkens, mithin Begriffe und Grundsätze a priori, welche das Mannigfaltige empirischer Vorstellungen allererst in die gesetzmäßige Verbindung bringt, dadurch es empirisches Erkenntniß, d.i. Erfahrung, werden kann.

Toda metafísica verdadera está tomada de la esencia de la propia facultad de pensar, y no es fabulada en modo alguno porque no esté sacada de la experiencia; sino que contiene los actos puros del pensar, o sea conceptos y principios a priori, que procuran a lo múltiple de las representaciones empíricas esa conexión conforme a leyes gracias a la cual únicamente pueden convertirse en conocimiento empírico, esto es, en experiencia.

(Ak 4:472)

A. Introducción

1

La metafísica pretende ofrecer un conocimiento seguro y exacto de temas que en el sentir cristiano son decisivos para el destino del hombre: Dios, la libertad, la inmortalidad. Estos objetos están comprendidos en la materia propia de las tres disciplinas de la llamada metafísica especial. Como no tenemos un acceso directo a ellos a través de los sentidos, su conocimiento tiene que fundarse en nociones generales que constituyan una ciencia del ente como tal: la ontología o *metaphysica generalis* debe sentar las bases de la *metaphysica specialis*. Tampoco la ontología puede apoyarse meramente en el testimonio de los sentidos, que informa sobre este o aquel ente que casualmente tenemos delante, pero no acerca del ente en general y como tal. Por tanto la metafísica, si es efectivamente una ciencia, es un sistema de conocimientos que no dependen de los datos sensoriales, esto es, de conocimientos a priori. La confianza en que tales conocimientos son posibles se inspira en el ejemplo de la ciencia matemática, la más firme y la más ágil de todas las ciencias humanas, ágil y firme a la vez porque no necesita apoyarse en la información limitada y a menudo vacilante que suministran los sentidos. Es tan grande, sin embargo, el contraste entre los avances de la matemática y el eterno marcar el paso de la metafísica, que no es admisible reconocer una semejanza entre ambas sin antes haber examinado su parentesco y en general las condiciones y el verdadero alcance del conocimiento a priori. Este examen es el asunto propio de la *Crítica de la razón pura*, y redunda en un distingo radical entre el conocimiento matemático y el conocimiento metafísico. Esto no quiere decir que la *Crítica* niegue a éste todo valor. Por el contrario, la parte más significativa y original de la obra, la llamada »Analítica trascendental«, tiene como propósito cimentar la posibilidad de una ontología que se mantenga dentro de ciertos límites. Esta Parte III está dedicada a ella, en particular a su primera sección, la más decisiva y difícil, titulada »Analítica de los conceptos«. Pero antes de proceder a una presentación global del

contenido de esta sección, sus conceptos básicos y su método, es oportuno dilucidar algunos términos y expresiones que Kant emplea en el planteamiento de sus problemas.

Dije que la ciencia metafísica tendría que ser un conocimiento a priori. La voz ‘conocimiento’ (*Erkenntnis*) designa estrictamente sólo aquello que se sabe y que se puede expresar en proposiciones verdaderas; es práctico sin embargo llamar ‘conocimientos’ —que pueden resultar pretendidos o falsos— a todas las representaciones expresables en proposiciones capaces de verdad o falsedad; en este sentido ‘conocimiento’ llega a ser sinónimo de lo que Kant llama ‘juicio’ (*Urteil*, *Satz*). Esta acepción de ‘conocimiento’ orienta el uso kantiano del vocablo; pero Kant lo emplea también con un significado más amplio, que procede del uso tradicional de la voz latina *cognitio*, que designa todas las representaciones que participan en la vida cognitiva del hombre, no sólo los juicios en que ella se hace efectiva, sino también los conceptos que son los ingredientes de esos juicios y aun las representaciones sensoriales que les sirven de base. Así Kant define la voz ‘conocimiento’ como »representación referida conscientemente a un objeto« (Ak 9:91).[1] Esta definición cubre intuiciones, conceptos y juicios, pero respeta la primacía de estos últimos, ya que, según Kant, sólo el acto de juicio puede conferir una referencia objetiva a la intuición o al concepto.

El conocimiento puede ser empírico o a priori. Conocimiento empírico es el que se obtiene por las impresiones sensoriales. Consiste en intuiciones, conceptos y juicios. Las *intuiciones empíricas* radican en la presentación sensorial directa de las cosas; los *conceptos empíricos* se obtienen por comparación, reflexión y abstracción ejercidas sobre intuiciones empíricas; los *juicios empíricos* constatan y registran hechos o situaciones conocidos directa o indirectamente por la vía sensorial. EI conjunto de los juicios empíricos, enlazados unos con otros en un sistema que facilita su provechosa aplicación en las diversas circunstancias de la vida, es lo que Kant llama *experiencia*. Es importante subrayar que la voz ‘experiencia’ en el vocabulario de Kant designa un tipo de conocimientos o, más exactamente, el sistema de los conocimientos de este tipo. Nunca habla —como ha sido corriente desde principios del siglo XIX— de experiencia estética, experiencia religiosa, experiencia moral, u otras formas de »experiencia« no cognitiva. A veces, metonímicamente, llama ‘experiencia’

también al material sensible en que la experiencia descansa, prescindiendo del orden que lo convierte en conocimiento propiamente tal. Pero este uso es muy excepcional. Normalmente, ‘experiencia’ (*Erfahrung*) equivale a »conocimiento por percepciones enlazadas« (KrV, B 147, B 161). Su definición más clara del término es quizás ésta: »Una representación empírica de la que soy consciente es una *percepción*; aquello que pienso a propósito de la representación de la imaginación, aprehendiendo y abrazando lo múltiple de la percepción, es *el conocimiento empírico del objeto*, y el juicio que expresa un conocimiento empírico es *experiencia*« (R. 5661, Ak 18:318).[2] La experiencia, única y unitaria (KrV, A 110), se forma con la integración de tales conocimientos empíricos en un sistema. En cuanto a la expresión ‘a priori’, ella designa originalmente aquellos conocimientos que pueden obtenerse a partir de principios generales: como éstos, en el silogismo clásico, preceden a la conclusión, cuando ésta se establece sobre la base de ellos se dice que es verdadera »por lo [que se dijo] primero« (en latín: »a priori«). Como los principios generales se usan comúnmente para cimentar predicciones, el sentido del término experimenta un desplazamiento natural: decimos saber a priori, esto es, »de antemano», que en tales condiciones se producirán tales consecuencias; no tengo que esperar que mi casa de madera se incendie para saber que es combustible. Kant ahonda este significado de la expresión ‘a priori’, en virtud del cual ella caracteriza el conocimiento que puede tenerse de los hechos antes de que éstos se produzcan. Por lo general, la aprioridad del conocimiento es puramente relativa; como en nuestro ejemplo de la casa de madera, la predicción descansa en proposiciones generales cimentadas a su vez en hechos anteriores, de los cuales se ha tenido información directa. Distinto sería el caso de un conocimiento absolutamente a priori, que no tuviera ninguna base en un contacto previo con el objeto a que se refiere o con otros afines a él; obviamente, sólo este conocimiento absolutamente a priori interesa a la metafísica, y Kant expresamente limita a él su investigación (KrV, B 2, B 3).

Tomando la voz ‘conocimiento’ en su acepción amplia, distinguimos con Kant intuiciones a priori, conceptos a priori y juicios a priori. La idea de intuición a priori, como Kant la presenta, es original y paradójica: se trata de representaciones ligadas a nuestra receptividad sensible, que sin

embargo no están determinadas por una afección pasiva. Se explicó en la Parte II que estas intuiciones a priori no son representaciones de objetos, sino de ordenamientos posibles a los que todo objeto sensible se ajusta. Por esta vía indirecta, las intuiciones a priori permiten saber de cosas con las que no hemos estado en contacto. La idea de que hay conceptos a priori es en cambio casi tan vieja como la filosofía. Antes de Locke se los reputaba innatos. Mientras que los conceptos ordinarios, por ejemplo, de rojo o de frío, se forman comparando presentaciones sensoriales y abstrayendo lo que tienen de común, habría otros conceptos —como el concepto de cosa— que no podrían formarse de esta manera. Como ocurre que los tenemos, habría que entender que nacemos con ellos. La crítica de Locke dejó el innatismo en ridículo, y Kant no ha pretendido revivirlo. Pero no duda de que ciertos conceptos, que son un ingrediente decisivo de nuestros conocimientos, no pueden formarse por comparación y abstracción a partir de impresiones sensibles, ya que estas operaciones mismas los presuponen. Estos conceptos tienen que formarse por reflexión sobre la actividad del propio pensamiento, provocada por los datos de los sentidos. Con esta interpretación Kant sigue el ejemplo de Leibniz, quien en sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* concedió a Locke que no hay nada en el entendimiento que no estuviese antes en los sentidos, *excepto el entendimiento mismo*, es decir, el sistema de sus modos de operar.[3]

Pero la cuestión decisiva concierne a los juicios a priori. ¿Existen siquiera? ¿Se puede establecer una verdad acerca de una cosa sin atender a los datos de los sentidos? Esta pregunta subraya una dificultad que está en la raíz de la ciencia metafísica. Sin embargo, es fácil dar ejemplos de juicios a priori, de verdades indubitables también para quien jamás ha entrado en relación con la cosa a que se refieren, y que puede no saber de ella más que lo que esas verdades dicen. Así, no me hace falta conocer el nombre de un político, ni su nacionalidad, ni sus preferencias sexuales, para saber que *si* es miembro de un parlamento bicameral, *entonces* pertenece a una de las dos cámaras de ese parlamento. Y no necesito saber nada más sobre Pedro Pérez y Martín Martínez, para estar seguro que si aquél es mayor que éste, también nació antes que Luis Martínez, su hermano menor. La existencia de tales proposiciones válidas a priori demuestra incuestionablemente que ellas son posibles. Pero estos ejemplos lucen un aire de trivialidad que impide

asimilarlos a las proposiciones de la metafísica, como »Dios existe« o »el alma no muere«.[4] Para circunscribir nuestra investigación a lo que verdaderamente nos importa, conviene (*a*) clasificar todos los juicios en dos grupos, formados respectivamente (i) por las proposiciones más o menos triviales, del tipo de las citadas recién, y (ii) por aquellas que enriquecen el caudal de nuestras informaciones, y (*b*) averiguar si entre estas últimas hay algunas que son válidas a priori. Tal es justamente el propósito del distingo kantiano entre juicios *analíticos* y *sintéticos*. Combinándolo con la clasificación ya establecida en juicios a priori y a posteriori, es posible determinar el carácter preciso de los juicios apropiados para registrar el conocimiento metafísico. Según Kant, ellos tienen que ser a la vez sintéticos y a priori. Por tanto, el estudio de la posibilidad y los límites de la ciencia metafísica puede concebirse como una indagación de las condiciones que hacen posibles los juicios sintéticos a priori.

En la primera edición de la *Crítica* este planteamiento de su tema sólo se insinúa fugazmente en la introducción (KrV, A 6-10). Pero él es la base de la exposición simplificada de *Prolegómenos* (Ak 4:266-280), de donde pasa a la introducción —muy cambiada— de la segunda edición de la *Crítica* (KrV, B 10-24), pero sin que el resto del libro se haya reconstruido en estos términos. Debido a su aparente claridad, el planteamiento se ha vuelto clásico y todos los manuales lo reproducen. Esta práctica sería inobjetable si el distingo entre juicios analíticos y sintéticos no adoleciera de oscuridades, o al menos si la *Crítica* siguiese, como *Prolegómenos*, un esquema basado en él.

Los ejemplos de proposiciones triviales que propuse dan una primera impresión de lo que Kant quiere decir cuando habla de juicios »analíticos«. Son *analíticos* todos aquellos juicios que se limitan a hacer explícita una noción que ya tenemos, que no aportan nada a la información de que disponemos sin él. Por eso, Kant los llama »juicios elucidativos« (*Erläuterungsurteile*), en contraste con los »juicios ampliativos« (*Erweiterungsurteile*), que también llama *sintéticos* (Ak 4:266; cf. Ak 8:228). Para que el distingo opere una dicotomía, debemos entender que los juicios sintéticos son aquellos que no son analíticos: no se limitarán pues a explicar lo que ya sabemos, sino ampliarán nuestro conocimiento, enriqueciendo nuestros conceptos al ponerlos en relación con otros no

contenidos en ellos. Kant procura dar una expresión rigurosa a estas ideas en su definición de los juicios sintéticos y analíticos. »Los juicios analíticos no dicen nada en el predicado fuera de lo que ya estaba pensado efectivamente, aunque no en forma clara ni con el mismo grado de conciencia, en el concepto del sujeto«. Los juicios sintéticos, en cambio, introducen en el predicado determinaciones no contenidas en el concepto del sujeto »y así incrementan mi conocimiento, al agregar algo a mi concepto« (Ak 4:266s).

Esta definición da lugar a varias objeciones. Desde luego, sólo puede aplicarse a los juicios que constan de sujeto y predicado, a los cuales Kant llama »categóricos«. Esta limitación es expresamente reconocida por Kant en la introducción a la *Crítica*; pero ello no basta para soslayar la objeción, pues el uso que luego hace del distingo supone que éste cubra la totalidad de los juicios.[5] La ciencia metafísica no comprende sólo juicios categóricos, sino también seguramente juicios hipotéticos y disyuntivos, así como juicios relacionales —vgr. »Dios es más poderoso que el hombre«— que no pueden clasificarse como sintéticos si se adopta la definición propuesta. Por tanto, para conocer las condiciones y límites de esta ciencia metafísica no sería suficiente determinar cómo son posibles los juicios sintéticos a priori.[6]

A esta certera objeción, se agregan otras, más radicales pero menos defendibles. Se ha dicho que todo juicio es sintético, pues opera una síntesis de nociones que, para poderse unir, tienen que ser distintas y separadas. Pero hay también quien dice lo contrario: todo juicio es analítico, pues asevera precisamente que el predicado está (o no está) comprendido en el sujeto (si digo »esta mesa es verde«, quiero decir justamente que el color verde es una de las cualidades propias de esta mesa).

La primera de estas objeciones descansa en un juego de palabras; todo juicio entraña un enlace de representaciones[7] que es lícito llamar ‘síntesis’; pero ello no implica que todo juicio sea sintético en el sentido que Kant da a este término; las nociones enlazadas en el juicio tienen que ser discernibles para que pueda hablarse de enlace, pero bien puede la una estar implicada en la otra. Para desbaratar esta objeción bastaría cambiar el nombre de los juicios que Kant ha llamado sintéticos, aunque se mantuviera el concepto. Esta objeción es pues puramente verbal.

La segunda objeción no tiene en cuenta los términos exactos de la definición kantiana del juicio analítico. Kant decía que estos juicios no expresan en el predicado nada que no estuviese pensado ya en el *concepto* del sujeto; éste no debe confundirse con la *cosa* misma a que el juicio se refiere. Es claro que todo juicio categórico afirmativo verdadero sólo expresa en el predicado propiedades que efectivamente pertenecen a la cosa que el sujeto nombra (encomiendo al lector la tarea de ajustar este enunciado y los que siguen al caso de los juicios categóricos negativos); pero de esto no se sigue que esas propiedades estén implícitas en el concepto que la representa.[8]

Esta discusión nos permite entender mejor el significado del distingo entre juicios categóricos analíticos y sintéticos. Los juicios afirmativos de ambas clases atribuyen al sujeto respectivo un predicado que tiene que pertenecerle si el juicio no es falso; pero si el juicio es sintético, la atribución de esa propiedad enriquece la información trasmitida con la mera mención del sujeto, pues la cualidad que le atribuye no está contenida entre los caracteres propios del concepto con que se lo piensa. En efecto, el concepto representa al sujeto del juicio por ciertos rasgos o notas que deben bastar para identificarlo, pero que no suministran generalmente una idea completa y adecuada de todo lo que es. El progreso hacia una representación adecuada del sujeto se realiza mediante la formulación de juicios sintéticos verdaderos referentes a él. En cambio, los juicios analíticos se limitarían a decir expresamente lo que ya pensamos del sujeto respectivo y por esto, como dice Kant, explican nuestros conocimientos pero no los amplían.

Estas consideraciones permiten disponer de la última objeción propuesta, pero suscitan otra, una de las primeras que se elevaron contra el distingo de Kant: parecería que a medida que se perfeccionen nuestros conceptos de las cosas los juicios que fueron sintéticos se irán volviendo analíticos, de modo que el distingo que Kant reputaba »clásico« sería puramente relativo y provisorio. Esta objeción es quizás la más grave de todas, pues hace depender la naturaleza sintética o analítica de los juicios de la representación que la persona que los formula tiene del objeto a que ellos se refieren; el límite entre ambas clases de juicio se torna así fluido e imprecisable, al punto de que sería preferible desechar la clasificación. Con

todo, esta objeción tan persuasiva no logra en definitiva sostenerse. Dos juicios son idénticos cuando establecen idéntico enlace entre conceptos idénticos; son diferentes si hay una diferencia en los conceptos enlazados, aunque se los nombre con las mismas palabras y aunque mienten el mismo objeto. No cabe sostener pues que un mismo juicio se convierte de sintético en analítico al perfeccionarse el concepto que hace las veces de sujeto; al enriquecerse este concepto, deja de ser el que era, y ya no estamos en presencia del mismo juicio.[9] Claro que estas modificaciones en los juicios que no se manifiestan necesariamente en el lenguaje con que se los expresa a menudo serán imperceptibles, de modo que la clasificación de los juicios en analíticos y sintéticos resultaría si no insostenible, en todo caso impracticable. Habría, sin embargo, dos casos en que su aplicabilidad no admite dudas: cuando los conceptos envueltos han sido definidos con toda precisión y cuando se trata de conceptos inmutables, que ningún progreso del conocimiento puede perfeccionar. Los juicios de la matemática se hallan en el primer caso. Según Kant, los de la metafísica están en el segundo, pues los conceptos a priori enlazados en ellos radican en los principios que rigen el ejercicio de nuestra facultad de conocer. Que estos principios son invariables es un supuesto que Kant ni siquiera insinúa que se podría cuestionar.

A la luz de este análisis, podemos descartar las últimas tres objeciones, que amenazaban la viabilidad de la clasificación de los juicios en analíticos y sintéticos; pero restan las dos primeras, que fuerzan a buscar un criterio mejor que la defina. Es útil constatar un hecho curioso. Kant combina dos clasificaciones de los juicios, la que ahora nos ocupa y aquélla que los divide en empíricos y a priori; según las definiciones propuestas por él estas dos clasificaciones se establecen desde puntos de vista enteramente independientes, pues una se basa en la relación entre el predicado del juicio y el concepto del sujeto y la otra en la fuente que confiere al juicio su validez. Ahora bien, si se combinan dos dicotomías establecidas dentro de un mismo género de cosas desde puntos de vista independientes debería obtenerse normalmente una cuadripartición del género clasificado; así, cuando Aristóteles clasifica a los juicios según la cantidad en universales y particulares y según la llamada »cualidad« en afirmativos y negativos y combina estas dos clasificaciones, llega a la consabida división de los

juicios en cuatro clases que la lógica medieval designaba con las letras A, I, E, O. Pero la combinación de las dos dicotomías kantianas da como resultado una tripartición de los juicios. Hay juicios analíticos a priori y juicios sintéticos empíricos y según Kant hay también juicios sintéticos a priori; pero sería absurdo hablar de juicios empíricos analíticos. Si el predicado se limita a explicar el concepto del sujeto, no es preciso apelar a los datos de los sentidos para fundar la validez del juicio.[10]

Este resultado es significativo y nos dará la pista del nuevo criterio buscado. En efecto, la combinación de dos dicotomías da una tricotomía cuando aquéllas, aunque respondan a diferentes criterios, atienden a la misma categorización de los objetos clasificados. Así, si clasificamos a las personas por su edad como (i) menores y mayores de 20 años y (ii) menores y mayores de 70 años, y combinamos estas dos clasificaciones, no obtendremos cuatro grupos, sino solamente tres. Resulta así que, contra lo que parecía desprenderse de las definiciones de Kant, las dos clasificaciones de los juicios que él combina los consideran bajo un mismo punto de vista, que no puede ser otro que el de la fuente que confiere al juicio su verdad. Esta conclusión puede confirmarse aun sin salir de las definiciones kantianas. Es obvia en el caso de una de las dos clasificaciones: juicios empíricos son aquellos cuya verdad descansa en la información suministrada por los datos de los sentidos; juicios a priori son los que no son empíricos. Pero la misma fórmula es aplicable a la otra clasificación: juicios analíticos son aquellos cuya verdad descansa en la información suministrada por el concepto del sujeto; juicios sintéticos son los que no son analíticos. Según esto, es claro que no puede haber juicios analíticos empíricos.

Redefinida de este modo, la clasificación de los juicios en analíticos y sintéticos todavía no es aplicable a todos los juicios, sino solamente a los categóricos. Pero no es difícil ampliar su alcance y superar esta limitación. La nueva definición pone de manifiesto que entre juicios analíticos y juicios empíricos hay una relación de contrariedad. La verdad de éstos se funda en los datos de los sentidos, fuera de la esfera de los conceptos, mientras que aquéllos no salen de esta esfera. Esto es claro en el caso de los juicios categóricos analíticos, que se basan en el contenido explícito o implícito del concepto que representa el sujeto. Pero algo semejante puede decirse de las

proposiciones triviales que cité como ejemplos antes de introducir el distingo kantiano entre juicios analíticos y sintéticos. Para conocer la verdad del juicio hipotético »Si Fulano es miembro de un parlamento bicameral, Fulano es miembro de una de sus dos cámaras«, me basta conocer el sentido de los conceptos que enlaza. No se hace violencia a la intención de Kant, si decimos que son *analíticos* los juicios cuya verdad depende únicamente de los conceptos que envuelven, y *sintéticos* aquellos cuya verdad se funda en otra cosa.

Esta es la idea que Gottlob Frege (1884, p. 4) formuló con precisión diciendo que un juicio es analítico si puede demostrarse apelando únicamente a definiciones y a las leyes de la lógica (éstas se requieren para deducirlo de las definiciones de los conceptos que envuelve). No me cabe duda de que Kant habría hecho extensiva la calificación de analíticos a todos los juicios que satisfacen la definición de Frege. Pero no estoy tan seguro de que ella cubra todos los juicios que merecen llamarse analíticos según la intención de Kant. Para que se la pueda aplicar a un juicio dado, es preciso que todos los conceptos que envuelve tengan definiciones, pues sólo así es posible deducirlo de ellas. Ahora bien, según Kant, no se puede dar una definición ni de los conceptos empíricos, ni de los conceptos metafísicos; de los primeros no, por cuanto están permanentemente abiertos a cambiar —en particular, a adquirir nuevos caracteres— con el progreso de la experiencia; y tampoco de los segundos porque, aunque están dados con el pensamiento mismo, su análisis es una empresa ardua y quizás inagotable.[11] Por otra parte, es seguro que los principios de la lógica conocidos por Kant, el principio de identidad, el principio de no contradicción y el principio del tercero excluido,[12] no podrían considerarse en su filosofía como juicios sintéticos; si lo fuesen, tendría que tratarse de juicios sintéticos a priori, y la explicación kantiana de cómo estos juicios son posibles no es aplicable a los principios de la lógica.[13]

Por estas razones, estimo que en un estudio de Kant es preferible renunciar a una definición rigurosa de juicio analítico (y sintético) y atenerse a la siguiente constatación más general: la verdad de los juicios que Kant llama analíticos puede certificarse sin salir del ámbito de los conceptos, pero la fuente de la verdad de un juicio sintético tiene que buscarse fuera de ese ámbito. Esta caracterización permite entender muy

bien el uso de esta clasificación de los juicios por Kant. También hace que parezca razonable la posición adoptada por los empiristas del siglo XX que identifican juicio analítico y juicio a priori, juicio sintético y juicio empírico.[14] En efecto, si la verdad de un juicio no depende de las relaciones de significado entre los conceptos que enlaza ¿de qué otra cosa puede depender, excepto los datos de los sentidos? La noción misma de un juicio sintético a priori, de un conocimiento que no depende de puros conceptos, pero tampoco de impresiones sensoriales, se nos aparece como una paradoja inverosímil, o, más exactamente, una representación vacía. Sin embargo, es obvio que una ciencia metafísica que no se limite a ser un tejido más o menos refinado de ficciones intelectuales, sino que tenga aplicación a la realidad de las cosas, tendría que expresarse mediante juicios de esta clase. Los empiristas deducen de esto sin titubear que la metafísica es imposible no sólo como ciencia, sino también como discurso razonable. Pero Kant no piensa que se la pueda despachar tan ligeramente. Convencido desde su juventud de que el puro pensamiento conceptual no es capaz por sí solo de conocer lo que existe —de suerte que una ciencia real no puede constar exclusivamente de juicios analíticos—, desde 1770 reconoce una fuente de saber diferente de las dos que admite el empirismo. La intuición pura del tiempo y el espacio cae fuera de la órbita de los meros conceptos y, sin embargo, no depende de la afección de los sentidos. Este descubrimiento es la clave de la solución kantiana del problema de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori.[15]

En la intuición pura del espacio y el tiempo descansa para Kant todo un género de juicios reconocidamente a priori, que según él son además sintéticos: las proposiciones de la ciencia matemática. Aunque rechaza la posición tradicional que daba por asegurada la metafísica en razón de su analogía con la matemática y recalca la diferencia esencial entre estos dos géneros de saber, no ignora con todo esa analogía, que aplica, sí, más sutilmente, y que, según los *Prolegómenos*, da la pista para resolver la cuestión de las condiciones y límites del conocimiento metafísico. De ahí la importancia que se atribuye en las discusiones acerca de la filosofía de Kant a la tesis abrazada en el segundo tercio del siglo XX por el empirismo lógico, según la cual las proposiciones matemáticas son analíticas. Sus partidarios entienden que la matemática no es más que un juego

combinatorio de conceptos facticios de la inteligencia humana, sin más restricción que las que imponen los principios generales de la lógica. La evidente aplicabilidad de las matemáticas a los objetos sensibles constituye un problema que, automáticamente resuelto en la doctrina de Kant, ha tenido que replantearse desde este punto de vista. Por otro lado, para poder derivar todas las proposiciones matemáticas de definiciones y principios lógicos, ha sido necesario incluir entre estos algunos que, por su peculiar alcance y falta de evidencia, difieren profundamente de los reconocidos por la tradición.[16] Sea de ello lo que fuere, no es verosímil que después de este debate se pueda retornar a las fórmulas simples y un tanto ingenuas de Kant; así, por ejemplo, no me cabe duda[17] de que una igualdad como »7 + 5 = 12«, que éste cita como ejemplo paradigmático de juicio sintético a priori, se puede deducir, conforme a los principios ordinarios de inferencia, de las definiciones de los tres números mencionados citados y la definición de suma.[18] »7 + 5 = 12« sería, según esto, una proposición analítica según el criterio de Frege, el cual es aceptable dentro del sistema kantiano, si no como definición general, al menos como criterio diagnóstico.[19]

Esta conclusión compromete ciertamente la utilidad del distingo entre juicios analíticos y sintéticos en una presentación didáctica del tema de la *Crítica de la razón pura*. Por otra parte, no hemos podido eliminar del todo las objeciones que el distingo suscita. Por último, el distingo de marras no es la base original del planteamiento del problema que esta obra aspira a resolver, ni regula su desarrollo (en contraste con el caso de *Prolegómenos*). Casi podría pensarse que cuando Kant destaca la pregunta »¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?« como una cuestión de la que depende cualquier decisión sobre la posibilidad de una ciencia metafísica, no busca sino subrayar lo precario y difícil de esta posibilidad, que supone que se dé una respuesta a esa pregunta paradójica. Sólo quien, merced a investigaciones ajenas al tema en debate, disponga de la idea de una fuente de conocimientos distinta del puro pensamiento conceptual y de las impresiones de los sentidos, está en posición de valerse con provecho de la noción de juicio sintético a priori, sin encerrarse en un callejón sin salida. Kant ha encontrado tal fuente en la intuición pura, fundamento según él de los juicios sintéticos a priori de la matemática. La filosofía matemática del siglo XX no simpatiza con esta manera de ver. Pero aunque hagamos caso

omiso de ella y para entender a Kant nos atengamos exclusivamente a lo que él dice, la sola idea de intuición pura no basta para determinar la posibilidad y condiciones de validez de las proposiciones metafísicas y no parece que este problema pueda resolverse con sólo meditar sobre la pregunta por los juicios sintéticos a priori. Ésta sólo puede responderse desde una posición que Kant conquista al margen de ella, en su empeño por resolver una cuestión diferente, decisiva también para el problema del conocimiento metafísico: la cuestión de la referencia de la representación a su objeto.

Esta cuestión, planteada por Kant en la carta a Herz de 21/2/1772 que cité extensamente al final de la Parte II (pp. 288s), es abordada y resuelta en la Analítica de los conceptos de la *Crítica de la razón pura*. Es significativo que en la primera edición de esta obra, no obstante una alusión breve y episódica a los juicios analíticos y sintéticos en la Introducción (destinada aparentemente a estimular la curiosidad del lector enfrentándolo a la paradoja de los juicios sintéticos a priori), este distingo sólo viene a cobrar importancia después de la Analítica de los conceptos, cuando Kant expone el meollo de su doctrina como »El principio supremo de todos los juicios sintéticos« (KrV, A 154ss/B 193ss). La pregunta por los juicios sintéticos a priori y la referencia a las proposiciones matemáticas de este género probablemente han contribuido a iluminar y a persuadir a los lectores del siglo XVIII, pero en el estado de cosas de ahora más bien confunden y ahuyentan a los interesados en estudiar la filosofía crítica de Kant. Por eso he juzgado conveniente dejar esa pregunta a un lado y abordar el tema de esa filosofía de un modo más cercano al empleado originalmente por su autor.

2

Vimos en la Parte II que el problema de la carta a Herz (Ak 10:129-135) surge ineludiblemente de la doctrina de 1770. Ésta separa el conocimiento sensible del conocimiento intelectual, de modo que el empleo de la inteligencia en las ciencias empíricas se limita a un uso lógico, consistente en comparar y ordenar las presentaciones sensoriales. En cambio la ciencia metafísica dará al intelecto un uso puro, nada

contaminado por las representaciones sensibles ni por aquellos principios del espacio y el tiempo cuya aplicación legítima ha quedado restringida a la esfera de la sensibilidad. El uso puro del entendimiento requiere conceptos a priori. Kant no puede admitir que éstos procedan de una revelación del cielo, pues al aceptar la intervención de principios sobrenaturales e injustificables en la base de la metafísica la privaría ya en su raíz misma del carácter científico que quiere asegurarle. Los conceptos a priori traducen las funciones y reglas del intelecto mismo, están dados con él y se conocen por reflexión sobre su modo de operar.

Puestas así las cosas, es inevitable preguntarse ¿qué garantiza la aplicabilidad de estos conceptos a priori a entes que existen en sí mismos independientemente de las operaciones del intelecto humano? Con certero instinto, Kant concibe este problema como un caso particular de otro más general: ¿qué confiere a la representación su referencia al objeto? Escribe a Herz que este problema no tiene dificultad cuando se trata de representaciones empíricas, pues ellas se fundan directa o indirectamente en la presentación del objeto; pero surge con gran urgencia a propósito de las representaciones a priori, que no pueden apoyarse en una presentación efectiva —que tendría que ser sensible— de su objeto. Para el caso de las intuiciones a priori el problema ha sido resuelto ya en la propia disertación de 1770: nuestras representaciones de espacio y tiempo, aunque no se fundan en las impresiones que presentan a los objetos sensibles, son aplicables a todos estos objetos, por cuanto son los principios que hacen posible su presentación. Esta solución dará la pista para resolver el problema paralelo relativo a los conceptos a priori, pero sólo una vez que Kant haya revisado su optimismo inicial con respecto a la objetividad de las representaciones empíricas: la solución kantiana al problema fundamental del conocimiento metafísico consiste esencialmente en mostrar que los conceptos a priori tienen validez objetiva cuando son conceptos de las operaciones intelectuales que confieren a las intuiciones sensibles su referencia a un objeto.

Conviene tomar conciencia del alcance del problema planteado por Kant. Recordemos el ejemplo de Descartes y su intento de instaurar la ciencia metafísica. Procede aparentemente con máxima cautela, poniendo en duda todo pretendido saber. La misma duda extrema permite asegurar una certeza inconmovible: yo, que dudo, existo y sé de mi existir y mi

dudar. Esta certeza se extiende a todos los aspectos de la conciencia de sí, sus actos y contenidos, como tales. Llegado a este punto, Descartes deja de lado la cautela: la confianza conquistada en el saber acerca de sí se extiende a los principios y exigencias de nuestro pensamiento, y no sólo, como sería legítimo, para los efectos de su aplicación en el dominio inmanente de la autoconciencia, sino también en su pretensión de valer para cuanto existe independientemente de ella. Que todo acto supone una sustancia actuante, que todo hecho requiere una causa a lo menos tan perfecta como él, son principios que Descartes suscribe sin titubeos, sin otro título que la evidencia que exhiben a la conciencia de sí. La pregunta de Kant cuestiona radicalmente este procedimiento: ¿Qué garantiza la conformidad de las cosas con estas exigencias del pensamiento? Un mero recuento de casos empíricos que los confirmen no puede certificar la validez universal de estos principios. Y aunque valiesen para todas las cosas de la experiencia, ello no permitiría concluir nada acerca de las cosas como existen en sí mismas, a que pretende aplicarlos la especulación de Descartes. Kant ha descubierto que el rostro con que se nos muestran los objetos sensibles está íntimamente condicionado por los principios de nuestra sensibilidad, y este descubrimiento, que creyó podría servirle para purificar y así consolidar el conocimiento metafísico, lo lleva a cuestionar su objetividad.

Una breve reflexión sobre el ejemplo propuesto muestra que el problema de la carta a Herz tiene dos aspectos esenciales: hay que averiguar qué legitima la validez objetiva de los conceptos a priori, pero hay que determinar también cuáles son precisamente los conceptos así legitimados. Poco serviría saber que los conceptos a priori del entendimiento humano son aplicables a entes reales por tal razón y dentro de tales límites, si no sabemos cuáles son esos conceptos y quedamos expuestos a que cualquier ficción pretenda pasar por uno de ellos. Estas dos cuestiones de la justificación del empleo de conceptos a priori para el conocimiento de objetos reales (cuestión de la validez objetiva o »realidad objetiva« de estos conceptos) y de la determinación del número e identidad de los conceptos que así pueden emplearse, son el tema de la Analítica de los conceptos de la *Crítica de la razón pura*. Parecería que la respuesta a la cuestión enunciada primero debería preceder al planteamiento de la otra, pues sólo una vez que conocemos el principio que justifica el uso objetivo de conceptos a priori en general disponemos de un criterio para identificar las nociones justificables

por ese principio. Pero en la obra de Kant estas cuestiones se tratan en el orden inverso. Primero busca establecer cuáles son los conceptos a priori primordiales o »troncales« (*Stammbegriffe*), de los cuales todos los demás tendrían que derivarse. Sólo después de reunir en su famosa tabla de las doce »categorías« una lista supuestamente exhaustiva de esos conceptos, aborda en la llamada »Deducción trascendental de las categorías« la cuestión decisiva de la justificación de su empleo en el conocimiento de la realidad.

En el Prefacio a *Prolegómenos*, Kant dice que éste fue el orden en que planteó y solucionó estas cuestiones. Hume había puesto en duda la validez objetiva de una noción central de la metafísica, el concepto del enlace de causa y efecto. Kant quiso generalizar el problema de Hume y descubrió pronto que este concepto dista mucho de ser el único con que el entendimiento piensa a priori enlaces de las cosas. Habría ensayado entonces cerciorarse de su número, y sólo una vez que consiguió inventariarlos a partir de un principio único (en la tabla de categorías), emprendió la »deducción« (esto es, la justificación de la validez objetiva) de estos conceptos, habiéndose asegurado ya de que no procedían de la experiencia, sino que brotaban del entendimiento puro (Ak 4:260). Los papeles póstumos de Kant confirman que estuvo preocupado con el problema de la enumeración de los conceptos a priori primordiales antes de plantear siquiera, en la carta a Herz, la pregunta por su validez objetiva; se encuentran, en efecto, numerosos bosquejos de una lista de tales conceptos, algunos de los cuales tienen que datar de una fecha anterior a 1770, pues incluyen entre ellos al tiempo y al espacio.[20]

Pero aunque Kant haya abordado la cuestión del inventario antes de plantear la de la justificación o »deducción« de los conceptos inventariados, no es verosímil que haya resuelto aquélla antes de tener la clave para la solución de ésta.[21] La lista de los conceptos puros primordiales o *categorías* se basa en una cierta interpretación de la naturaleza y función de estos conceptos, a la que Kant llega en el curso de su justificación o deducción; no es probable, entonces, que Kant diera con esa interpretación antes de hallar la idea central de la deducción. Hay documentos que corroboran esta conjetura. La colección de papeles póstumos conocida como manuscrito de Duisburg contiene una hoja fechada, una carta de

Bertram a Kant del 20/5/1775, en cuyo reverso Kant anotó algunas de las ideas características de la deducción trascendental de las categorías; otras hojas del mismo manuscrito completan estas ideas, y su afinidad con la hoja fechada lleva a presumir que datan aproximadamente de la misma época (R. 4675, Ak 17:648-653).[22] El texto de estas anotaciones hace pensar que Kant, al tiempo de redactarlas, o sea en el año 1775 ó 1776, aunque ya había descubierto la clave para una justificación de la validez objetiva de los conceptos primordiales del entendimiento, no estaba en posesión aún de su lista definitiva; antes bien, habrían sido las mismas ideas expuestas en el manuscrito de Duisburg las que, generalizadas, le permitieron establecer esa lista. Esta conclusión alcanzada por Haering (1910) en su minucioso análisis de dicho manuscrito y acogida por Vleeschauwer (1934/37, 1939) nos confirma que —a pesar del relato autobiográfico de Kant el Prefacio de *Prolegómenos*— el principio para el establecimiento de la tabla de las categorías (el llamado *Leitfaden* o »hilo conductor«) *presupone* la doctrina de la deducción trascendental. De ahí la dificultad invencible con que tropieza el lector de la *Crítica* cuando debe enfrentar la exposición de aquél antes de haber estudiado ésta. En las próximas secciones comentaré la Analítica de los conceptos en el orden que me parece más natural, a saber, empezando por la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento, para continuar con la determinación de su inventario. Como conviene que el lector tenga una visión de conjunto de estas doctrinas, daré enseguida un resumen.

Kant las desarrolla en el contexto de las nociones básicas del *De mundi*: el conocimiento humano procede de dos grandes fuentes, la sensibilidad y el entendimiento. Aquélla se define como nuestra capacidad de recibir representaciones (»la receptividad de las impresiones«), ésta como la facultad de conocer mediante esas representaciones un objeto (»espontaneidad de los conceptos«). La independencia entre sensibilidad y entendimiento en que tanto insistió en *De mundi* deja paso ahora a la idea de una colaboración estrecha —y necesaria— entre ambos: »Mediante la primera nos es dado un objeto, mediante el segundo el objeto es pensado en relación con aquella representación« (KrV, A 50/B 74). Kant ha comprendido que la impresión sensible presenta el objeto, pero no *como objeto*; para que se cumpla este último requisito imprescindible para la

efectividad del conocimiento, es preciso *entender* las impresiones como presentaciones de objetos, lo cual supone a su vez que se *piense*, se *conciba* el objeto que ellas presentan. La intuición de la sensibilidad y el concepto del entendimiento constituyen pues los elementos del conocer, »de suerte que ni los conceptos, sin una intuición que de algún modo les corresponda, ni la intuición sin conceptos pueden suministrar un conocimiento« (ibid.). Intuiciones y conceptos pueden ser puros o empíricos. »Son *empíricos* cuando contienen sensación […]; *puros*, en cambio, cuando a la representación no se mezcla sensación alguna«. Como es obvio, »sólo intuiciones o conceptos puros son posibles a priori« (KrV, A 51/B 75).

Con la deducción trascendental se trata, pues, de justificar la aplicación a objetos reales de los conceptos a priori del entendimiento humano. Es razonable que la preceda una indicación de cuáles son estos conceptos, y quizás por eso Kant se decidió a presentar antes de la deducción trascendental la doctrina del »hilo conductor« o »deducción metafísica« que conduce a fijar la tabla de las categorías.[23] Pero la deducción trascendental, tal como Kant efectivamente la desarrolla, no presupone en absoluto esta doctrina; ella basta por sí sola para establecer la necesidad de conceptos a priori y, al determinar su naturaleza y función dentro de la vida del conocimiento, proporciona la pista que Kant sigue en la llamada deducción metafísica. La justificación de la validez objetiva de los conceptos a priori se efectúa a partir de una generalización apropiada del problema de la referencia de la representación a su objeto. Kant sostiene que un objeto sólo puede hacérsenos efectivamente presente a través de la afección de nuestros sentidos. Pero por esta vía no puede presentarse *como objeto*. La persona afectada sabrá de las impresiones que modifican su estado, pero estas impresiones, múltiples, pasivamente recibidas, no pueden constituir por sí solas la conciencia de un objeto. La misma ocurrencia de que los datos de los sentidos son presentaciones de cosas no puede ser sugerida por esos datos, que son puros ruidos, presiones, olores, estados térmicos, manchas de color. La idea de objeto no puede ser un aporte de los sentidos a la conciencia, sino una iniciativa de la conciencia que unifica y ordena los datos de la sensibilidad. En su intento de precisar el sentido y función de esa idea, Kant descubre que el objeto —para nosotros— no es sino la unidad a que la conciencia refiere los datos de los sentidos, en otras

palabras, el término o correlato de nuestra actividad de unificación; esta actividad unificadora, a su vez, resulta ser indispensable para que la multiplicidad aportada por los sentidos se incorpore en ese sistema de percepciones enlazadas que llamamos la experiencia. Para hacer su papel, la actividad unificadora de la conciencia tiene que ejercerse según reglas estables. La posibilidad de la experiencia supone pues una actividad que enlaza conforme a ciertas reglas los datos de los sentidos y los refiere a la unidad de un objeto. Cualquier presentación sensorial de un objeto puede hacerlo presente en virtud de que esta actividad enlazadora la refiere a él; en virtud de ésta llega pues a haber para nosotros algo así como un objeto sensorialmente presentado, o, como suele decirse en la jerga filosófica, tal objeto *se constituye*. Las reglas de la actividad enlazadora de la conciencia son reglas de la constitución del objeto del conocimiento empírico; los conceptos de estas reglas de enlace son conceptos de los modos como los datos sensoriales son referidos a su objeto, conceptos de las distintas formas de unidad que la multiplicidad sensible adquiere en él. Como todo objeto empírico es constituido conforme a esas reglas, estos conceptos son universalmente aplicables a tales objetos, son conceptos de los modos universales de unidad del objeto empírico, o, lo que es lo mismo, conceptos de aquello en virtud de lo cual éste es un objeto, conceptos de la objetividad empírica como tal. Los conceptos de que hablamos no pueden proceder de la experiencia, pues la posibilidad de ésta depende de ellos. Son pues conceptos a priori, y la reflexión esbozada demostraría la necesidad de conceptos a priori para que existan conocimientos empíricos, así como la aplicabilidad universal de dichos conceptos a los objetos de este género de conocimientos. Ella establece además cuál es la función de estos conceptos en la constitución del objeto del conocimiento empírico: ellos regulan los actos que unifican los datos de los sentidos refiriéndolos a la unidad del objeto. El acto de la mente en virtud del cual una multiplicidad de representaciones es referida a una unidad es el acto de juicio (KrV, A 69/B 94). Los conceptos a priori cuya aplicación a los objetos empíricos queda justificada de esta manera son por tanto conceptos de los diversos modos como el acto de juicio introduce unidad en lo múltiple, conceptos de las diversas »funciones de la unidad en los juicios« (ibid.).

Esta es la idea rectora de la llamada »deducción metafísica«, o sea, de la reflexión conducente a descubrir la lista completa de los conceptos a

priori (primordiales) objetivamente válidos. Para formar esta lista basta entonces tener una tabla completa de los tipos de enlace que el juicio introduce en las representaciones sobre las que se ejerce. Kant cree encontrar las bases para construir esa tabla en las clasificaciones de los juicios propuestas por la lógica tradicional. En §III.E analizo esta importante doctrina de Kant y las discusiones a que dio lugar casi desde la hora de su publicación. Por el momento, basta recordar lo dicho sobre el problema a que responde y el carácter de la solución que le da. Se trata de hacer un inventario completo de los conceptos a priori objetivamente válidos. Kant se limita a buscar la lista de los conceptos primordiales, esto es, irreducibles a otros, pues con ella como base puede completarse luego la lista de los conceptos que se derivan de éstos, por combinación u otras operaciones. Para asegurar que la lista sea completa hay que establecerla a partir de un principio, suministrado por nuestro conocimiento de la naturaleza y función de los conceptos a priori. Este conocimiento es a su vez un fruto de la deducción trascendental de los conceptos a priori, es decir, de la investigación encaminada a justificar la aplicación de conceptos a objetos. Ella exhibe cómo en la constitución del objeto del conocimiento empírico intervienen actos gobernados por reglas cuyos conceptos tienen que ser a priori. Se trata de los actos que introducen unidad en la multiplicidad sensible, y que por tanto son actos de juicio o los envuelven. Los conceptos de las reglas que gobiernan esos actos son pues conceptos de los tipos de unidad que establecen los juicios, y una clasificación exhaustiva de los juicios desde este punto de vista tiene que proporcionar el inventario completo que buscamos. A cada clase de juicio, distinguida según el modo de unidad que establece, corresponderá un concepto a priori primordial objetivamente válido. A estos conceptos a priori primordiales Kant los llama *categorías*.

3

Kant dice que su »analítica de los conceptos« no es, como el nombre podría hacer esperar, una descomposición del contenido de los conceptos que se presenten, con el fin de volverlos más nítidos, sino »la hasta ahora rara vez intentada descomposición de la misma facultad del entendimiento«

(KrV, A 65/B 90). Esta forma de caracterizar la investigación que será nuestro tema nos pone ante dos grupos de problemas previos. Uno se refiere a la naturaleza y método de la investigación que Kant lleva a cabo: ¿se trata de una investigación de psicología? ¿o diremos que es una investigación de lógica? Y ¿cuál es su método? ¿procede por observación empírica o por construcción a priori? EI otro grupo de problemas concierne a los supuestos conceptuales de la investigación emprendida. Ya la sola descripción del propósito de una »analítica de los conceptos« emplea nociones que no son nada perspicuas: ¿qué es la »facultad del entendimiento«? ¿qué lugar le corresponde en un sistema de las facultades humanas? Ante todo, ¿qué significado debemos atribuir al término »facultad«? Una respuesta al segundo grupo de preguntas no puede ser del todo independiente de la que reciba el primero. Comenzaré por éste.

La »analítica de los conceptos« no puede ser una investigación empírica, ya que si lo fuera no estaría en condiciones de resolver las dos cuestiones que constituyen su tarea propia: cuáles son todos los conceptos a priori primordiales del conocimiento humano y cómo se justifica su aplicación a entes reales. Kant previene expresamente contra el intento de buscar empíricamente una respuesta a estas cuestiones. Es posible, sin duda, examinar el ejercicio efectivo del entendimiento en la experiencia y pensar bajo diversos conceptos las distintas funciones que exhibe; mientras más dure nuestro examen y más agudo sea, más completa resultará la lista de estos conceptos. Pero si la investigación se desarrolla de esta manera, nunca podremos estar seguros de que ha sido completada. Los conceptos así descubiertos, a medida que las circunstancias lo permiten, no presentan ningún orden ni unidad sistemática, aun cuando se los agrupe, con algún método, según sus afinidades, o su grado de complejidad o simplicidad. Por eso, para lograr el inventario completo de los conceptos a priori primordiales es necesario, según Kant, disponer de un principio único, que permita asignar a cada uno de estos conceptos su lugar en un esquema sistemático previo y certificar que su tabla está completa (KrV, A 67/B 92). En cuanto a la justificación o »deducción« del empleo de estos conceptos en el conocimiento de objetos, es claro que ella no puede lograrse por vía empírica, investigando, por ejemplo, cuándo y cómo surgen en la vida mental, o qué casos particulares confirman su aplicabilidad. Cualquiera que sea su origen, éste no puede garantizarnos su validez objetiva universal, ni

podemos cerciorarnos de ella porque aquí o allá se exhibe un objeto al cual parecen aplicables. La »deducción«, dice Kant, empleando el vocabulario jurídico de su tiempo, concierne a la cuestión de derecho, no la cuestión de hecho. Y el derecho de los conceptos a priori a ser aplicados en el conocimiento de cosas no puede probarse invocando el hecho de que en cierto número, forzosamente finito, de casos particulares efectivamente se los aplica.

> Entre los diversos conceptos que forman el tejido muy abigarrado del conocimiento humano, hay algunos destinados a un empleo puramente a priori (completamente independiente de toda experiencia); y su derecho a ello requiere siempre una deducción. Porque las pruebas tomadas de la experiencia no bastan para legitimar un empleo tal, pero tenemos que saber cómo estos conceptos pueden referirse a objetos que no obtienen de ninguna experiencia. Por eso, a la explicación del modo como algunos conceptos pueden a priori referirse a objetos la llamo *deducción trascendental* de ellos; y la distingo de una deducción *empírica* que muestra cómo un concepto es adquirido a través de la experiencia y de la reflexión sobre la experiencia, y que por lo tanto no concierne a la legitimidad, sino sólo al hecho en que se origina la posesión.
>
> (KrV, A 85/B 117)

Una »deducción empírica« así —que en rigor no es una deducción, conforme a la acepción jurídica en que Kant emplea este vocablo— ha sido ensayada por Locke para todas las nociones básicas del pensamiento humano. Sus estudios han sido en general valiosos, pero como intento de justificar el empleo objetivo de los conceptos a priori, o sea, de »deducirlos«, son »completamente inútiles« y suponen una incomprensión »de la muy peculiar naturaleza de este género de conocimientos« (KrV, A 87/B 119) .

Por estas razones no cabe entender que la »analítica de los conceptos« sea una investigación de psicología empírica, aunque algunos pasajes suyos tengan esta apariencia. Examinaré más tarde qué interpretación hay que dar a tales pasajes y si es efectivo, como se ha dicho, que la *Crítica* de Kant exhibe en ellos una orientación »psicologista«. Lo dicho basta para convencerse de que tal pretendido psicologismo no es compatible ni con las

metas que la analítica de los conceptos se propone ni con las declaraciones expresas de Kant acerca del método que hay que seguir para alcanzarlas. Por otra parte, parece natural que una »descomposición de la facultad del entendimiento« humano sea un capítulo de la ciencia psicológica. Si no puede serlo de la psicología empírica ¿lo será entonces de la psicología racional? Recordemos que esta disciplina pretende ofrecer un conocimiento a priori de la naturaleza y atributos de los espíritus y en especial del alma humana. Quiere pasar por una ciencia apriorística sobre un cierto género de entes, y constituye por esto una rama de la metafísica especial. Pero la analítica de los conceptos está destinada a resolver dos grandes cuestiones previas a la constitución efectiva de una ciencia metafísica, y mientras no se hayan resuelto estas cuestiones todos los cultivadores de esta ciencia han de permanecer "solemne y legalmente suspendidos" (Ak 4:278). Atribuir a una de rama de la metafísica la investigación acerca de esas cuestiones previas conferiría a la obra crítica de Kant un notorio carácter circular; el círculo sería tanto más vicioso cuanto que la »analítica de los conceptos« acaba destruyendo cualquier pretensión científica de la psicología racional: no cabe conocer a priori los espíritus, pues ellos no son objeto de una experiencia posible.

Pero es ocioso discutir si la analítica de los conceptos forma parte de la psicología empírica o de la psicología racional una vez que Kant mismo la incluyó en una división de su obra que lleva el nombre de otra venerable rama del saber. La analítica de los conceptos es en efecto la primera de las dos partes de lo que Kant llama la »Analítica trascendental« que junto con la »Dialéctica trascendental« forman una disciplina denominada »Lógica trascendental«. Puesto que la lógica ha sido tradicionalmente la ciencia del pensamiento, y el entendimiento es la facultad de pensar, no es tan inusitado que »la descomposición de la facultad del entendimiento« interese a la lógica. Por otra parte, es claro que si esta »facultad« se concibe como una aptitud o disposición del alma humana, la lógica que se ocupe de ella caerá bajo la tuición de la psicología. La discusión anterior no nos permite aceptar este resultado. Esto nos llevará luego a revisar la interpretación del concepto kantiano de »facultad«, cuyo empleo en la propia crítica y justificación de la posibilidad de un conocimiento metafísico nos prohíbe entenderlo en un sentido psicológico, empírico o a priori. La »lógica« de que forma parte la analítica de los conceptos no es pues una dependencia de

la psicología. Pero tampoco es una rama de la lógica ordinaria, la llamada lógica formal. Kant la distingue de ésta apellidándola »trascendental«. En §I.6, pp. 77 y ss., comenté el origen de este término y los significados que tiene en los escritos de Kant. El pasaje en que Kant introduce la noción de una lógica trascendental y la contrasta con la lógica corriente, contiene una de las definiciones más precisas de este término en su acepción final y propiamente kantiana. »Trascendental« no es cualquier conocimiento a priori, sino aquél »en virtud del cual conocemos qué y cómo ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) son aplicadas o son posibles puramente a priori« (KrV, A 55/B 80).[24] El conocimiento trascendental concierne pues »la posibilidad del conocimiento o su empleo a priori« (ibid.). Esta definición pone en evidencia la necesidad de una »lógica trascendental« y la diferencia entre ella y la lógica ordinaria. Según Kant, esta última es la ciencia de las reglas del entendimiento en general, y no tiene en cuenta el contenido y naturaleza de sus conceptos, sean ellos empíricos o a priori. En cambio, una lógica trascendental se ocuparía únicamente con las leyes del entendimiento en cuanto éste es capaz de pensar a priori y así contendría »sólo las reglas del pensamiento puro de un objeto, excluyendo todos aquellos conocimientos que tienen contenido empírico« (KrV, A 55/B 80). La constitución de la disciplina así concebida es indispensable si existen conceptos que se refieran a priori a sus objetos. Pero en la obra de Kant, la demostración de que tales conceptos existen es la principal tarea de una lógica trascendental, que ésta debe abordar en la primera sección de su primera parte, la »analítica de los conceptos«. Por esto introduce la noción de la lógica trascendental como la pura idea de una ciencia, que conquistará su realidad si cumple con éxito esa primera tarea.

> Así, en la expectativa de que quizás pueda haber conceptos que se refieran a priori a objetos, no como intuiciones puras o sensibles, sino únicamente como actos del pensamiento puro, conceptos, por tanto, que no son de origen empírico ni estético, anticipamos la idea de una ciencia del conocimiento puro del entendimiento y de la razón, mediante el cual pensamos objetos enteramente a priori. Una ciencia así, que determinaría el origen, la extensión y la validez objetiva de tales conocimientos, tendría que llamarse lógica *trascendental*, porque se ocupa meramente con las leyes del entendimiento y la razón, pero

sólo en cuanto se refieren a priori a objetos, y no, como la lógica general, a conocimientos empíricos y racionales puros, sin distinción.

(KrV, A 57/B 81s)

En todo caso, la lógica trascendental, lo mismo que la lógica ordinaria, tiene que ser una ciencia a priori. Nadie como Kant ha defendido la aprioridad y autonomía de la lógica. Hay que eliminar de ella todas esas observaciones psicológicas sobre los modos de evitar el error que solían incluirse en los manuales de la época y que Kant relega a lo que llama »lógica aplicada«. Una lógica general pura debe hacer abstracción de todas las condiciones empíricas bajo las cuales se ejerce el entendimiento, »por ejemplo, de la influencia de los sentidos, del juego de la imaginación, de las leyes de la memoria, del poder del hábito, de la inclinación, etc. […]. Una lógica general pero pura tiene que ver, pues, con puros principios a priori y es un canon del entendimiento y de la razón, pero sólo con vistas al aspecto formal de su ejercicio, cualquiera que sea su contenido (empírico o trascendental)« (KrV, A 53/B 77). »Como lógica pura ella no tiene principios empíricos, por tanto no saca nada de la psicología (como se ha creído a veces), de modo que ésta no tiene ninguna influencia sobre el canon del entendimiento. [La lógica general] es una doctrina demostrada y todo en ella debe estar asegurado completamente a priori« (KrV, A 54/B 78).

La aprioridad de la lógica no es más que una consecuencia de su autonomía, que no hace sino reflejar la autonomía del pensamiento mismo. Esta a su vez es una condición necesaria para que el pensamiento pueda cerciorarse de su propia verdad. »Para juzgar objetiva, universal y, en efecto, apodícticamente, la razón tiene que estar libre de factores subjetivamente determinantes; pues si la determinaran, el juicio así como es sería contingente, a saber, conforme a sus causas subjetivas. Así pues la razón es a priori consciente de su libertad en los juicios objetivos necesarios, esto es, de que sólo la referencia al objeto es el fundamento de ellos« (R. 5413, Ak 18:176). Pero esta autonomía del pensamiento que se refleja en la disciplina que sistematiza las leyes formales universales de sus actos tiene que transferirse con tanta más razón a la doctrina de su uso a priori. Ésta, la lógica trascendental, trata precisamente de aquel aspecto del ejercicio del pensamiento en que se manifiesta en forma eminente su

autonomía, aspecto que no podría existir sin ella y que no puede faltar si ella es efectiva. Por eso, la tesis de la R. 5413 recién citada reaparece en la R. 5441 referida expresamente al conocimiento a priori: »Sólo el entendimiento (y la voluntad, en cuanto puede ser determinada por el entendimiento) es libre y una pura autoactividad [*Selbstthätigkeit*], que no es determinada por nada sino ella misma. *Sin esta espontaneidad originaria e inmutable no conoceríamos nada a priori*, pues estaríamos determinados a todo, y nuestros mismos pensamientos estarían sometidos a leyes empíricas« (Ak 18:182; énfasis mío). La lógica trascendental o doctrina de las leyes de esta »espontaneidad inmutable« capaz de concebir a priori tiene que ser también ella una disciplina apriórica, independiente de toda otra rama del saber, de las empíricas porque no podrían fundar su aprioridad, de las aprióricas porque ella misma es la llamada a fundamentarlas.

Esta argumentación en pro del carácter a priori de la »lógica trascendental« y, por ende, de esa división suya que es la »analítica de los conceptos«, permite entender mejor el sentido de su tarea y el método de que Kant se vale para cumplirla. Consideremos sólo el método de la deducción trascendental, ya que ella da la clave para la llamada »deducción metafísica«, y la movida que permite completar esta última —la apelación a la tabla de los juicios de la lógica ordinaria— es, cuando menos, problemática. En verdad, sólo un estudio detenido de la deducción trascendental puede darnos una idea precisa de su método; pero conviene tener una idea general de éste antes de emprender ese estudio en §III.C y §III.D. Kant tuvo la genial ocurrencia de justificar la validez objetiva de los conceptos a priori exhibiendo cómo participan necesariamente en la aprehensión de los datos sensibles como presentaciones de objetos, o sea, en la constitución del objeto empírico. Si no cuestionamos el hecho del conocimiento empírico, sino que damos por sentada su posibilidad, podremos certificar la existencia de conceptos a priori y su validez dentro de los límites en que él mismo es posible. La deducción trascendental, tal como la dialéctica platónica (*Resp.* VII, 533c-d), parte del hecho dado y aceptado para ascender a las condiciones que lo posibilitan. Sin embargo, no se trata aquí de construir una hipótesis que dé cuenta de un efecto conocido que queremos explicarnos. Lo característico de la deducción trascendental, que la distingue de los procedimientos puestos en obra por algunos pensadores postkantianos para resolver supuestamente mejor el

mismo problema, es que su marcha no genera nociones facticias, diseñadas ad hoc para allanar contradicciones o colmar lagunas ostensibles en el terreno de que se parte o a lo largo del camino que se sigue. La deducción trascendental descubre sólo representaciones que aparecen como conocidas desde siempre, pero que ahora se precisan y encuentran su lugar y su función en el concierto de las otras; aquí, como en la filosofía heredada, se habla de concepto y de juicio, del yo, del objeto, pero el curso mismo de la meditación y sus exigencias permiten esclarecer por fin el sentido de estos términos. Partiendo de la condición más general de una representación sensible —vale decir, temporal— y del requisito más elemental para que se haga consciente —a saber, la unidad de sus elementos, la cual supone su *unificabilidad*—, la deducción trascendental nos lleva a establecer que la conciencia de sí es el fundamento de toda conciencia de objeto, y que ésta es una manifestación necesaria de la conciencia de sí. Esta conciencia de sí que la reflexión nos revela está envuelta en la posibilidad misma de nuestro punto de partida y tuvo por tanto que estar dada ya desde el comienzo de nuestro camino. Éste entonces resulta ser ni más ni menos que el proceso por el cual la conciencia de sí hace explícita para sí su propia articulación interna. Este carácter de la deducción trascendental da origen a ese aire de observación introspectiva que asume en algunos pasajes y ha engendrado la creencia de que podría tratarse de una investigación de psicología empírica. Pero la deducción trascendental no es, como la psicología introspectiva, un simple tomar nota de hechos de conciencia. Aunque implicadas en cada acto efectivo de pensar, las estructuras que ella hace explícitas constituyen la posibilidad del pensamiento; puesto que el pensamiento en su ejercicio efectivo supone una conciencia de su propia posibilidad, dicha conciencia puede cristalizar en la doctrina que Kant bautiza »lógica trascendental«. Como explicitación de una conciencia de posibilidades, dicha doctrina no es empírica, sino a priori; no tiene que esperar los hechos a que se refiere, porque cada uno de éstos no podrá menos que actualizarlas. Como cada acto del entendimiento implica su posibilidad y remite a ella, puede tomarse pie en él para desarrollar la deducción trascendental; pero ésta no es introspección que consigne meramente su contenido *de facto*, sino toma de conciencia de sus requisitos a priori.

La deducción trascendental descansa pues en la autoconciencia de las posibilidades del espíritu, que se ocupa de hacer transparentes en su mutuo

condicionamiento. Continúa así la empresa iniciada con la llamada »exposición metafísica« del espacio y el tiempo. Esta empresa se deja ver como cumplimiento del programa de reforma de la metafísica anunciado en 1764, en el escrito *Sobre la nitidez*. Ahora podemos entender mejor la confusión en que incurrió Kant en su primer anuncio de este programa. Dijo entonces que la metafísica debía basarse en »una segura experiencia interna, es decir, una conciencia inmediata y evidente« (Ak 2:286). El estudio de la exposición metafísica del espacio y el tiempo y la descripción sumaria del método de la deducción trascendental indican que Kant apoya, sí, las piezas decisivas de su nueva fundamentación de la metafísica en una »conciencia inmediata y evidente«, pero que ésta no es propiamente lo que se llama una *experiencia*. La experiencia interna es un conocimiento de los estados *efectivos* de la mente, pero Kant apela a la autoconciencia de sus *posibilidades*. A propósito del espacio y el tiempo hemos visto que cada actualización parcial de una de estas posibilidades implica una conciencia de ellas en su unitaria totalidad. En esta conciencia afinca Kant sus investigaciones: obviamente no se trata de una conciencia empírica, aunque cada experiencia la entraña. Faltaría poner de manifiesto que tal conciencia existe; me parece que esto ya se hizo en el caso del espacio y el tiempo y tocaría a la propia deducción trascendental lograrlo en el caso más general que le concierne. De todos modos, aquí como allá, la conciencia misma tiene que ser su propio testigo, pues no se puede recurrir a una instancia superior que la garantice.

Podría verse un carácter distintivo de la vida del espíritu en esta peculiaridad de la conciencia, en virtud de la cual ella comprende cada uno de sus actos o estados efectivos como la realización de una posibilidad suya universal. Esta sugerencia se aclarará y confirmará si nos valemos de esta peculiaridad de la conciencia para dar una interpretación aceptable al concepto kantiano de facultad (*Vermögen*). Este concepto procede de la ontología tradicional. »Toda sustancia existente actúa« —escribe Baumgarten en su compendio de metafísica— »tiene por lo tanto la posibilidad de actuar o *facultad* (potencia activa, fuerza); si la sustancia padece, tiene la posibilidad de padecer, esto es (la potencia pasiva, la capacidad) la *receptividad*« (1757, §216; Ak 17:72). En varias notas al margen de su ejemplar del libro de Baumgarten, Kant rechaza la identificación de facultad y fuerza: »Facultad y fuerza, *potentia–actus*. La

fuerza actúa, la facultad no« (R. 3584, Ak 17:72).[25] »La facultad es la posibilidad interna de una fuerza« (R. 3582, ibid.). »La sustancia, en cuanto contiene la razón suficiente de un accidente determinado, actúa; en cuanto contiene la razón de accidentes en general, posee una fuerza. Esta es internamente suficiente o insuficiente; en este último caso es meramente una facultad« (R. 3588, Ak 17:75; cf. §III.n30, p. 855). En todo caso, la enmienda a Baumgarten no afecta lo principal de la definición ontológica de facultad, su radicación en una sustancia. Todavía en *De mundi*, si Kant habla de una facultad de pensar, hay que entender que se refiere a virtualidades ínsitas en el alma o sustancia espiritual.[26] Por otra parte, el distingo que Baumgarten hace entre facultad o posibilidad de actuar y receptividad o posibilidad de padecer, conforme al cual no es admisible hablar de una facultad de intuición sensible, es respetado por Kant no sólo en *De mundi*, sino también en la *Crítica*, y aparece reproducido en un escrito de sus últimos años, la *Antropología en sentido pragmático*. Escribe allí: »En lo que respecta al estado de las representaciones, mi mente [*Gemüt*] es *activa* y muestra *facultad* [*Vermögen*] o es *pasiva* y *consiste en receptividad* [*Empfänglichkeit*]« (Ak 7:140). Sin embargo, no obstante la manifiesta voluntad de Kant de retener el distingo tradicional, que oponía la facultad activa, a la receptividad o capacidad pasiva, una y otra vez se le escapan frases de la pluma en que ‘facultad’ es equiparado a ‘capacidad’ o en que se llama ‘facultad’ a la sensibilidad.[27] ¿Se deben estos pasajes a un descuido de Kant? ¿exhiben una vez más su cacareada irresponsabilidad terminológica? ¿O sucede que la marcha de su pensamiento lo ha llevado a una situación en que el citado distingo ya no puede sostenerse, porque no es viable entender el concepto de facultad de modo que excluya la capacidad humana de intuición sensible? La primera alternativa es sin duda la más fácil: imputar las dificultades de un texto a defectos de redacción es un método infalible para ahorrar trabajo. Si me inclino, sin embargo, a la segunda, no es para evitar el desempleo, sino porque creo que en el pensamiento de Kant tuvo que producirse un cambio en el sentido mismo del término ‘facultad’ cuando el planteamiento del problema crítico lo hizo inutilizable en su antigua acepción de ‘posibilidad de actuar de una sustancia’. En efecto, si la analítica de los conceptos, cuando se presenta como »descomposición de la facultad del entendimiento«, entendiera este

término en el referido significado tradicional, se estaría definiendo a sí misma desde la partida como un capítulo de la ciencia que trata de la sustancia a que tal facultad pertenece, esto es, la psicología racional. Esta interpretación es inaceptable, porque la psicología racional está en tela de juicio, con toda la metafísica, hasta que la analítica de los conceptos cumpla su tarea, y porque, una vez cumplida, quedará en claro que la psicología racional no es posible como ciencia. Es evidente, por lo demás, que »sustancia« y »acción de una sustancia« son conceptos ontológicos a priori, de esos que la analítica de los conceptos está llamada a justificar. ¿Cómo podría entonces tomarlos como base para la realización de su propia empresa?[28] La cita de la *Antropología* es reveladora, pues en ese pasaje, que a primera vista parece una paráfrasis de las definiciones de facultad y receptividad por Baumgarten, Kant se cuida de referir estos conceptos a una sustancia; la actividad y pasividad en el estado de las representaciones y la facultad y receptividad que exhiben no pertenecen al alma, como habría dicho Baumgarten, sino al *Gemüt* (ánimo, mente), término neutro que Kant utiliza para evitar precisamente los compromisos metafísicos que envuelve la mención de una sustancia. »Se entiende por *Gemüt* —escribe a Sömmering el 10/8/1795— sólo la *facultad* (*animus*) que compone las representaciones dadas y opera la unidad de la apercepción empírica, no la sustancia (*anima*) en su naturaleza enteramente diversa de la materia, de la cual se hace abstracción, con lo que se gana que cuando hablamos del sujeto pensante no necesitamos penetrar en la metafísica« (Ak 12:32n).[29]

Pero si no es lícito entender el concepto crítico de facultad en su acepción ontológica tradicional, ¿cómo hay que entenderlo? El término se utiliza para designar grupos de posibilidades de la vida mental, así la posibilidad de pensar conceptualmente es referida a la facultad del entendimiento, la posibilidad de figurar objetos ausentes a la facultad de la imaginación. En general, se trata de posibilidades de acción, que tienen su contrapartida en posibilidades de pasión referidas a una receptividad o capacidad. Como mostré, en sus últimos escritos Kant tiende a no ser muy estricto en la distinción de estos vocablos y suele referir a una »facultad« también las posibilidades de este último género. En todo caso, lo esencial es esto: las acciones y pasiones de que se habla no pueden ya entenderse desde una sustancia que las ejerza o las padezca, pues el conocimiento de tal

sustancia en la base de la vida mental primero es puesto en cuestión y luego vedado. Es menester entonces que las acciones y pasiones aludidas se conozcan por sí mismas, que se hagan manifiestas como tales en la vida de la conciencia. Ahora bien, es obvio que los términos ‘acción’ y ‘pasión’, ‘actividad’ y ‘pasividad’ pueden y suelen emplearse para distinguir procesos conscientes, cuyo carácter es inmediatamente discernible; diremos sin titubear que es pasiva la conciencia de un olor o de un ruido sentidos, activa en cambio la conciencia de dividir mentalmente un número por otro o de hacer una pregunta. Podemos definir la facultad y la receptividad como la posibilidad de estos diversos géneros de conciencia; dicha posibilidad está dada, sin duda, si existen actualizaciones suyas. De este modo, no necesitamos referir la facultad a una sustancia en que esté radicada, pues la comprendemos directamente desde los hechos de conciencia en que se manifiesta. La facultad vendría a ser entonces una duplicación ideal de los actos en que se ejerce, o en otras palabras, un término cómodo para designar de un modo unitario la pluralidad de esos actos.

Conviene recordar que Platón definió así la noción de dÊnamiw, antecedente directo del término latino *facultas*. »Diremos que las dunãmeiw son ese género de entes, con los que podemos lo que podemos, y lo mismo cualquier otra cosa que pueda algo […]. En las dunãmeiw considero sólo aquello para lo cual están y lo que efectúan, y en ello me baso para dar su nombre a cada una, y a la que está dispuesta para lo mismo y efectúa lo mismo la llamo la misma, y a la que está dispuesta para otra cosa y efectúa otra cosa, la llamo otra« (*Resp.* V, 477c_1-d_5). Kant hace consideraciones análogas sobre el concepto de *Grundkraft* o ‘fuerza fundamental’, a que la ciencia natural física y psicológica de la época acostumbraba a referir los procesos activos de un mismo género. »De una *Grundkraft* (dado que no la conocemos más que por la relación de una causa a su efecto) no podemos dar otro concepto ni hallar otro nombre, que el que se toma del efecto y expresa justamente sólo esta relación« (Ak 8:180). El concepto platónico de una dÊnamiw o el kantiano de una *Grundkraft*, definidos como principios de posibilidad de efectos empíricos, identificables por sus manifestaciones de hecho, son ciertamente conceptos empíricos, formados por comparación, reflexión y abstracción ejercidas sobre estos efectos que se quiere remitir a la dÊnamiw o *Grundkraft* en cuestión. Pero si el concepto crítico de

facultad fuese sinónimo o afín a éstos, no podría ponerse en la base de la analítica de los conceptos o, en general, de la *Crítica de la razón pura*.[30] Si la interpretación ontológica tradicional de este concepto hacía de esta obra un capítulo de la psicología racional, la nueva interpretación propuesta la convertiría en una rama de la psicología empírica. En efecto, si la »facultad del entendimiento« no fuera más que la posibilidad de pensar, conocida inductivamente a partir del hecho de que se piensa, la »descomposición« de dicha facultad emprendida en la analítica de los conceptos no podría tener otra base que la investigación empírica de este hecho, la observación de los actos de pensar. Si, por el contrario, la analítica ha de ser posible a priori, tiene que ser a priori también el concepto con que definimos su tema.[31] Pero no puede ser uno de esos conceptos a priori cuya legitimidad se cuestiona y que la analítica está llamada justificar. Para que la investigación confiada a la analítica pueda de veras llevarse a cabo, tenemos que poder pensar el campo en que se desenvuelve con un concepto que contenga en sí mismo la garantía de su propia aprioridad y legitimidad. Tal es el requisito que debe cumplir la noción de »facultad del entendimiento« y en general el concepto crítico de facultad. Evidentemente, el concepto de una posibilidad inferida de los hechos en que se actualiza no cumple este requisito; pero sí lo satisface el concepto de una posibilidad conocida directamente como tal. Tal es el concepto de una posibilidad autoconsciente, que Kant descubre en su análisis de las representaciones del tiempo y el espacio y que, como acabamos de ver, es un supuesto del método de la deducción trascendental. El concepto de facultad se torna aceptable y utilizable en una crítica de la razón pura si con él se piensa, no el atributo de una sustancia, ni una posibilidad como se revela simplemente en el hecho de su actualización, sino la unidad de una posibilidad autoconsciente, de esas que hemos encontrado en nuestra reflexión sobre la vida del espíritu, posibilidad que, implícita en cada una de sus actualizaciones, se exhibe, sin embargo, como más que su mera suma, duplicado ideal de todas ellas, pues es el principio a que éstas remiten como a la condición de su ser. Tal es la relación entre la representación del espacio y cada una de las percepciones de objetos espaciales, relación comparable a la que hay entre un lenguaje y cada uno de los actos de hablar en él. La conciencia particular del acto o hecho, del decir o percibir

efectivos, se comprende a sí misma como realización de una posibilidad que ella supone y que la rebasa, y la conciencia universal de esta posibilidad es un concomitante necesario de esa conciencia particular. Al llamar ‘facultad’ a cada posibilidad de esta clase no incurrimos en el error que se ha reprochado a la psicología metafísica, que hipostasiaba los procesos mentales; la unidad atribuida a la facultad por sobre la multiplicidad de sus manifestaciones se evidencia en éstas como la condición de que dependen. La facultad así entendida es el concepto que buscábamos, que, en virtud de la misma necesidad con que es pensado, certifica su propia aprioridad y legitimidad. Sólo así puede ocupar el lugar que Kant le asigna en su investigación sobre el conocimiento a priori, y servirnos para concebir el tema mismo de una fundamentación de este género de conocimiento. Vimos que sólo la realidad efectiva de la autoconciencia de posibilidades permitiría conducir a su meta la analítica de los conceptos. Cuando Kant describe a ésta como la descomposición *de* la facultad intelectual, la preposición ‘de’ expresa un genitivo a la vez objetivo y subjetivo: hay descomposición de la facultad, en cuanto ésta es descompuesta, pero puede ser descompuesta porque, como tal facultad, sabe de sí: su descomposición es autodescomposición; la analítica, autoanálisis.

Kant enseñó a ver en la intuición pura del espacio y el tiempo la autoconciencia de la posibilidad de percibir. En la deducción trascendental exhibirá en la apercepción intelectual la autoconciencia de la posibilidad de pensar; pero nos mostrará además que la posibilidad autoconsciente de percibir supone la de pensar, la cual, a su vez, tomada por sí misma y sin la primera, no es más que un elemento necesario, pero insuficiente de la posibilidad de conocer. Al poner en evidencia esta íntima relación entre las posibilidades de sentir y de pensar, separadas con tanto celo en 1770, la deducción trascendental subrayará la importancia de la facultad de la imaginación o posibilidad autoconsciente en que las otras dos se combinan. Al comienzo, sin embargo, la separación anterior se mantiene; la facultad de conocer tiene dos ramas: la sensibilidad o posibilidad de recibir una afección singular, el entendimiento o posibilidad de producir un concepto universal. En el conocimiento de un objeto entran ambas en juego: sólo la afección sensible puede hacerlo presente, pero sin el pensamiento conceptual no se entiende que se está presentando un objeto. La separación

inicial de estas posibilidades que, como se ve, sólo combinadas se actualizan plenamente, introduce en la obra de Kant oscuridades que han generado más de un malentendido. Sin embargo, es posible obviarlos gracias a que Kant, al investigar la posibilidad del conocimiento, termina allanando la separación que él mismo había impuesto. Distinto es el caso de las oscuridades y deformaciones que resultan de la separación nunca superada por él entre la facultad (o facultades) de conocer y las otras posibilidades básicas de la existencia humana. ¿No deberíamos decir también que la posibilidad de conocer y la de actuar racionalmente sólo alcanzan verdadera eficacia reunidas? La filosofía del siglo XIX iniciará la exploración de la unidad y mutuo condicionamiento de la teoría y la praxis, tema que Kant no llega a abordar. Desde la tradición en que Kant se ha educado y contra la cual emprende la lucha, este tema no era siquiera concebible como tal: mientras que la posibilidad de la acción racional descansaba en la iniciativa del que actúa, se sobreentendía que la posibilidad del conocimiento requería una sumisa adaptación al objeto. Fue precisamente Kant quien, al destruir este último supuesto, hizo posible plantear un problema cuyo tratamiento se echa de menos en su obra. Si, como él enseña, el objeto del conocimiento humano se constituye en el proceso mismo de llegar a conocerlo, es lícito y necesario preguntar si este proceso está condicionado sólo por una abstracta facultad de conocer, o si depende más bien de la unidad compleja de todas las posibilidades humanas.[32]

1 El empleo de la voz ‘conocimiento’, ‘Erkenntnis’, ‘cognitio’, en el sentido amplio señalado tiene probablemente su origen en la concepción del conocer como un proceso en virtud del cual se forma o recibe en la mente que conoce una representación de la cosa conocida. Es claro que intuiciones y conceptos son tales representaciones, no así en cambio el juicio, que la tradición heredada por Kant definía como una relación entre conceptos. Goclenius (1613), define ‘cognitio’ como »el acto de conocer, esto es, la *energeia* o cualidad espiritual impresa en la mente, y que representa al objeto conocido«; sólo impropia o metonímicamente se llama ‘cognitio’ la »doctrina« o saber que se adquiere gracias a ella. En su forma más grosera, esta concepción entiende la representación como una imagen de la cosa. Así Meier (1752), el compendio de lógica que Kant usaba como texto, dice: »§10. La experiencia enseña que nos representamos infinitas cosas. Una representación (*repraesentatio, perceptio*) se comporta como una imagen que la habilidad pictórica del alma traza en su interior. §11. **El conocimiento** (*cognitio*) es o bien una suma de muchas representaciones o aquella acción por la cual se produce una representación de una cosa. Se puede, sin mayor riesgo de error, equiparar representaciones y conocimiento« (Ak 16:76s). En la R. 1676, por desgracia inconclusa,

Kant argumenta vigorosamente contra la tesis de que la representación que tenemos de las cosas »tiene con la cosa representada el mismo parecido que un cuadro tiene con el objeto retratado« (Ak 16:77); pero sin duda comparte la concepción del conocer como representar. Cuando investigue el problema decisivo planteado en la carta a Herz del 21/2/1772 (Ak 10:129-135), »¿Qué confiere a la representación su referencia al objeto?», concluirá que sólo puede hacerlo el juicio, acto que entonces pasará a ser considerado el factor propiamente cognitivo del conocimiento, pues sólo en virtud de él las representaciones representan.

2 [El texto original dice así: »Eine empirische Vorstellung, deren ich mir bewußt bin, ist *Wahrnehmung*; das, was ich zu der Vorstellung der Einbildungskraft vermittelst der Auffassung und Zusammenfassung (*comprehensio aesthetica*) des Mannigfaltigen der Wahrnehmung denke, ist *die empirische Erkenntniß des Objects*, und das Urtheil, welches eine empirische Erkenntniß ausdrückt, ist *Erfahrung*«. — **Nota de 2004**].c

3 La posición de Kant frente al problema del innatismo quedó bien definida en un pasaje del escrito contra Eberhard: »La Crítica no admite absolutamente ninguna suerte de *representaciones* innatas o congénitas; las supone todas *adquiridas*, ya pertenezcan a la intuición o a los conceptos del entendimiento. Pero hay también una adquisición originaria (según se expresan los maestros de derecho natural), o sea, una adquisición de aquello que previamente no existía y por lo mismo no ha pertenecido a ninguna cosa antes de este acto. Tal es, según sostiene la Crítica, en primer lugar, la forma de las cosas en el espacio y en el tiempo, y en segundo lugar, la unidad sintética de lo múltiple en conceptos; pues nuestra facultad de conocer no toma ninguna de estas dos cosas de los objetos, como algo dado en ellos tal como son en sí mismos, sino que las produce ella misma desde sí y a priori. Debe haber empero en el sujeto un fundamento que haga posible que dichas representaciones surjan así y no de otro modo, y que puedan ser referidos a objetos que aún no han sido dados, y este fundamento al menos es *innato*« (Ak 8:221s). Otros pasajes en que Kant expresa su rechazo del innatismo se hallan en KrV, A 66/B 91, A 96, B 423n, A 452n/B 480n, y en Ak 2:395, $2:401_{10}$, 2:406; $4:330_{9}$; 5:141 n $11:82_{18}$; 17:352, 28:233. Poco antes de la aparición de la *Crítica*, otro filósofo alemán había escrito que lo que es innato no son las ideas, sino sólo »lo formal en el modo de actuar de las fuerzas del alma« (Tetens 1777, 2:591s).

4 Locke (1690, IV.viii) llamó »proposiciones triviales« (*trifling propositions*) a aquellas proposiciones universales »which though they be certainly true, yet they add no light to our understanding, bring no increase to our knowledge«. Tales son las proposiciones idénticas y aquéllas en que una parte de una idea compleja es atribuida al todo.

5 En la *Crítica* el distingo entre los juicios analíticos y sintéticos se introduce así: »En todos los juicios *en que se piensa la relación de un sujeto con el predicado* […], esta relación puede ser de dos clases« (KrV, A 6/B 10; énfasis mío). La incongruencia señalada en el texto entre esta definición restrictiva del distingo y su aplicación ulterior se debe talvez a que cuando Kant lo introdujo en la primera edición de la *Crítica* no pensaba aún emplearlo, como hace más tarde en *Prolegómenos* y en

la segunda edición, para enunciar el problema con que se ocupa su obra. En *Prolegómenos* no menciona expresamente la limitación indicada.

6 Es verdad que Kant considera que los juicios categóricos están en la base de todos los otros (Ak 4:25n; cf. Ak 17:645). Pero ello no es suficiente para extender a todos una clasificación que sólo vale para aquéllos: un juicio hipotético puede enlazar dos juicios categóricos sintéticos y, sin embargo, expresar una verdad trivial, que no enriquece nuestro conocimiento de los objetos mentados; por ejemplo: »si Pedro es mayor que su hermano Juan, entonces Juan es el menor de los dos«. En KrV, B 141 n. Kant protesta contra la preponderancia que la lógica tradicional asigna al juicio categórico.

7 Así lo dice la definición de juicio del propio Kant: »Un juicio es la representación de la unidad de la conciencia de diversas representaciones o la representación de la relación entre ellas, en cuanto constituyen un concepto« (Ak 9:101; cf. KrV, B 140-142).

8 R. 3738: »En todos los juicios el concepto del sujeto es algo *a* que pienso del objeto *x*, y el predicado se considera como un carácter (*Merkmal*) de *a* en los juicios analíticos o como uno de *x* en los sintéticos« (Ak 17:278). R. 4684: »En los juicios analíticos el predicado se refiere propiamente al concepto *a*, en los sintéticos al objeto del concepto, porque el predicado no está contenido en el concepto« (Ak 17:671). Cf. R. 3933 (Ak 17:353s).

9 El problema que suscita esta objeción no fue ignorado por Kant; véase el Apéndice VI.

10 Los datos de los sentidos pueden haberse utilizado para formar el concepto del sujeto; pero una vez concebido este concepto, su origen empírico no desempeña ningún papel en la fundamentación de los juicios que lo explican; el concepto podría ser inadecuado a su base empírica o ser ficticio y ello no menoscabaría la verdad de una proposición que lo analice.

11 »Puesto que la síntesis de los conceptos empíricos no es arbitraria, sino empírica y como tal nunca puede estar completa (porque siempre se pueden descubrir en la experiencia más caracteres del concepto), los conceptos empíricos tampoco pueden ser definidos« (Ak 9:141s; cf. R. 2959, Ak 16:587). »Todos los conceptos *dados*, ya estén dados a priori o a posteriori, sólo pueden definirse por *análisis*. […] Como no hay ninguna prueba que permita cerciorarse si uno ha agotado mediante un análisis completo todos los caracteres de cierto concepto, hay que reputar inciertas todas las definiciones analíticas« (Ak 9:142; cf. R. 2951, Ak 16:585). Después de definir la exposición de un concepto como la representación conexa y sucesiva de sus caracteres, en la medida en que los ha descubierto el análisis, dice Kant: »Como no siempre es posible completar el análisis, y como en general una descomposición, antes de completarse, tiene que estar incompleta, también una exposición incompleta, como parte de una definición, es una presentación verdadera y utilizable de

un concepto. La definición aquí no es más que la idea de una perfección lógica, que debemos tratar de alcanzar« (Ak 9:143). Así, »no todos los conceptos pueden ser definidos, pero tampoco hace falta definirlos todos«, (Ak 9:142). L. W. Beck (1956, p. 189) sostiene que la definición es una condición suficiente pero no necesaria para la formación de juicios analíticos. Véase Ak 2:61, 2:281s.

12 Kant se refiere a veces a estos tres principios como si fueran uno solo. En la *Crítica* dice que el principio supremo de todos los juicios analíticos es el principio de no contradicción (KrV, A 150-153/B 189-193). En sus lecciones de metafísica explica: »El principio de identidad vale para las proposiciones afirmativas del mismo modo como el principio de contradicción vale para las negativas. En el fondo estos dos principios pueden ser considerados como uno, pues cuando asevero uno de ellos también el otro se sigue de él. El principium identitatis ya está comprendido en el principium contradictionis. También el principium exclusi medii inter duo contradictoria [tercero excluido—RT] está contenido en el principium contradictionis« (Ak 28:544). En la R. 4655 declara sin reservas: »Los principios de identidad y de contradicción se llaman ambos de contradicción« (Ak 17:626; cf. RR. 3716, 3717, 3928, 4634, todas en Ak 17). Pero en su carta a Reinhold de 19/5/1789, Kant hace un distingo entre el principio de no contradicción o principio lógico de los juicios categóricos y el principio del tercero excluido o principio lógico de los juicios disyuntivos; el principio lógico de los juicios hipotéticos sería el principio de razón suficiente, del cual Kant dice en este mismo pasaje que, tal como lo entiende Eberhard, es »sólo un principio lógico y analítico« (Ak 11:45). A la luz de este último pasaje cabe suponer que, en opinión de Kant, también es apropiado calificar de ‘analíticos’ a los otros dos principios lógicos. Cf. Ak 20:278; R. 5562, Ak 18:234; R. 6209, Ak 18:495.

13 En una reflexión de aire muy moderno, tras reiterar que »el principio o la norma de todos los juicios analíticos es el principio de contradicción y de identidad«, Kant agrega: »No es un axioma, sino una fórmula [*eine Formel*], es decir, un modelo [*Modell*] universal de juicios analíticos« (R. 4634, Ak 17:617). Con ello sustrae los principios lógicos a la clasificación de los juicios, ya que no son juicios que declaran verdades, sino esquemas a que los juicios han de ajustarse. Pero ¿qué diremos del juicio que declara que los demás deben ajustarse a estos esquemas? ¿es analítico o sintético? [Hay otro modo de defender la analiticidad de las leyes de la lógica. Sea L el enunciado de una de ellas; entonces L puede derivarse, por *modus ponens*, de las dos premisas L y $(L \supset L)$; como la verdad de $(L \supset L)$ se desprende a ojos vistas de la tabla de verdad que define el condicional $\supset$, habríamos demostrado L usando sólo la definición de $\supset$ y la ley lógica L. Pero ¿qué diremos de la regla de inferencia por *modus ponens*: »De p y $p \supset q$, inferir q«? Como es una regla práctica, no tiene por qué caer bajo una clasificación de los juicios. Así y todo, esta breve y superficial incursión en la filosofía de la lógica exhibe complejidades no sospechadas por Kant, quien pensaba que la lógica alcanzó la perfección con Aristóteles (KrV, B viii). — **Nota de 2004**].

14 Kant adopta esta posición en una reflexión que Adickes atribuye al período 1764-1766: »Todos los juicios analíticos son racionales y viceversa. Todos los juicios sintéticos son empíricos y viceversa« (R. 3738, Ak 17:278).

15 Kant lo destaca claramente en su respuesta a Eberhard, donde enuncia así »el principio de los juicios sintéticos en general«: »*Que no son posibles sino bajo la condición de una intuición subyacente al concepto de su sujeto*, la cual, cuando son juicios de experiencia es empírica, cuando son juicios sintéticos a priori es intuición pura a priori« (Ak 8:241). Refiriéndose a estos últimos agrega: »La Crítica muestra claramente que el fundamento de su posibilidad tiene que ser la intuición pura subyacente al concepto del sujeto, en la cual, y sólo en la cual, es posible enlazar a priori un predicado sintético con un concepto« (Ak 8:242). Por esto es imposible que la sola lógica resuelva el problema de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori: »¿Cómo voy a proceder para ir con mi concepto más allá de este concepto y decir más sobre él de lo que en él se piensa? La tarea no se resuelve nunca si, como hace la lógica, traemos a colación las condiciones del conocimiento sólo del lado del entendimiento. Además hay que tener en cuenta la sensibilidad, en su carácter de facultad de intuición a priori« (Ak 8:242). »Ya la expresión síntesis indica claramente que fuera del concepto dado debe venir a añadirse como sustrato algo que haga posible ir con mis predicados más allá del concepto. La investigación se ve así orientada a considerar la posibilidad de una síntesis de las representaciones en pro del conocimiento en general; y pronto lleva a reconocer a la intuición como su condición imprescindible; y al conocimiento a priori [como condición imprescindible] de la intuición pura« (Ak 8:245). Véase asimismo la carta a Reinhold del 12/5/1789 (Ak 11:38).

16 [Con esta observación entendía referirme al axioma del infinito y el axioma de reducibilidad utilizados por Whitehead y Russell (1910/13) en su fundamentación pretendidamente lógica de la aritmética y el análisis. Luego Alberto Coffa (1980) me enseñó que, al tiempo de escribir ese libro, Russell pensaba que las proposiciones básicas de la matemática y *de la lógica* son sintéticas a priori. — **Nota de 2004**].

17 [En 1967 escribí “no cabe duda”; habría sido más acertado restringir esta aseveración dogmática insertando el pronombre “me”. De más está decir que ahora que lo hago ya no estoy tan seguro de lo que digo a continuación. Conforme a mi propósito de revisar el libro sin rehacerlo, conservo el pasaje en aproximadamente los mismos términos, junto con la nota 18 que lo respalda. Véase la nota 19. — **Nota de 2004**].

18 En aras de la brevedad, demostraré la igualdad 3 + 2 = 5. Digo ‘número’ por ‘número natural’. Entiendo que cada número tiene un y sólo un sucesor, que ningún número es el sucesor de dos números diferentes y que hay sólo un número, llamado 0, que no es el sucesor de ningún otro. Llamo σn al sucesor del número n. Por definición, $\sigma 0 = 1$, $\sigma 1 = 2$, $\sigma 2 = 3$, $\sigma 3 = 4$ y $\sigma 4 = 5$. Sean m y n dos números cualesquiera. Defino la adición como la operación que asigna al par $\langle m,n \rangle$ un número único denotado por $(m + n)$ y satisface las dos condiciones siguientes: (α) $(m + 0) = m$; (β) $\sigma(m + n) = (m + \sigma n)$. Es claro entonces que $(3 + 2) = (3 + \sigma 1) = \sigma(3 + 1) = \sigma(3 + \sigma 0) = \sigma\sigma(3 + 0) = \sigma\sigma 3 = \sigma 4 = 5$. La demostración es rigurosa y se basa en definiciones y principios ordinarios de inferencia. La adición puede verse como una síntesis de unidades, y podría sostenerse que es una síntesis a priori, efectuada en la intuición pura. Pero la síntesis a priori, operación prejudicativa, no puede ser calificada como verdadera o falsa, y por tanto no es lo mismo que el juicio sintético a priori. La

Crítica, en sus pasajes centrales, investiga ciertamente la posibilidad de la síntesis a priori, un problema más vasto y fundamental que el de los juicios sintéticos a priori. Pero no hay que sobrestimar la importancia del parecido fónico entre el nombre de éstos y el de aquélla. Aunque Kant sugiere lo contrario (Ak 8:244), dudo de que este parecido fuera lo que lo llevó a estudiar el problema de la síntesis a priori.

19 [Después de estudiar la nota 18, el lector entenderá mejor por qué dudo de que igualdades como 7 + 5 = 12 ó 3 + 2 = 5 sean proposiciones analíticas en el sentido de Frege. La definición recursiva de la adición en que reposa la prueba presentada en esa nota no habría contado como *definición* en tiempos de Kant. La posibilidad misma de las definiciones de esta clase depende de un teorema que las habilita. Habría que ver si algo asi como una intuición pura *à la* Kant no juega un papel en cualquier demostración de este teorema —por ejemplo, la que dio Dedekind (1888). — **Nota de 2004**].

20 La R. 3930, que Adickes fecha en 1769, dice que »la idea del espacio es una noción del intelecto puro«; la filosofía de estos »conceptos del entendimiento puro« es la metafísica. Kant enumera los siguientes conceptos: »Existencia (realidad), posibilidad, necesidad, fundamento, unidad y pluralidad, todo y parte (todo, ninguno), compuesto y simple, espacio, tiempo, cambio (movimiento), sustancia y accidente, fuerza y acción y todo lo que pertenece a la ontología propiamente dicha« (Ak 17:352). Cf. RR. 3927 y 3941. Hay otras listas de conceptos puros primordiales, ya sin el tiempo y el espacio, en las RR. 3988, 4476, 4155, 4276, 4700, 4715, todas en Ak 17. Véase asimismo la lista que figura en el *De mundi*, Ak 2:395. En *Prolegómenos*, §39, Kant dice que en su investigación de los elementos puros (no empíricos) del conocimiento humano, »logró sólo tras prolongada reflexión distinguir y separar con seguridad los conceptos puros elementales de la sensibilidad (espacio y tiempo) de aquéllos del entendimiento« (Ak 4:323).

21 Véase el Apéndice IX.

22 Las RR. 4674-4684 (Ak 17:643-671) reproducen la parte del manuscrito de Duisburg atribuible a este período (hojas 7, 8, 10-18).

23 Sobre la expresión »deducción metafísica«, véase el Apéndice VII.

24 La introducción de la segunda edición define ‘trascendental’ de un modo equivalente: »Llamo trascendental todo conocimiento que no se ocupa de objetos, sino más bien de nuestro modo de conocerlos, en cuanto ha de ser posible a priori« (KrV, B 25).

25 También en las lecciones que editó Pölitz: »*Facultad* y *fuerza* son cosas distintas. La facultad representa sólo la posibilidad de la fuerza. Entre facultad y fuerza se sitúa el concepto del conatus, del esfuerzo [*Bestrebung*]« (Ak 28:565). Según Wundt (1945, p. 163), el distingo entre *facultad* y *fuerza* fue introducido por Wolff en la *Metafísica alemana* de 1720, §§117, 120. Cf. Wolff 1736, §§716, 722.

26 Los conceptos con que Kant piensa los principios del conocimiento humano en 1770 proceden de la filosofía tradicional y se ajustan a las definiciones de los compendios en boga. El entendimiento o potencia activa del ente que conoce se opone a su potencia pasiva o sensibilidad. Esta es propia sólo del ente finito, pues sólo éste tiene la posibilidad de padecer. Las modificaciones del estado representativo del ente finito por afección de su sensibilidad dependen, claro está, del ente que causa la afección, pero están determinadas también por las condiciones propias de la receptividad afectada, los principios del tiempo y el espacio. Esta doctrina concuerda plenamente con la definición general de receptividad, como la formula, por ejemplo, Crusius: »La disposición [*Beschaffenheit*] de un objeto, en virtud de la cual puede recibir una acción y es apto para determinar en alguna medida lo que esa acción cause, se llama la *receptividad* o *capacidad* del objeto. Según esto, ninguna causa puede actuar más allá de lo que permite la receptividad del objeto« (1753, §67, p. 124). El esquema metafísico seguido por Kant sólo puede mantenerse si es posible un conocimiento intelectual puro de las cosas en sí, como parece sostener en el *De mundi*. En cuanto esta posibilidad se cuestiona, el esquema es puesto en tela de juicio y no puede ya adoptarse como base de la investigación crítica que va a decidir sobre esa posibilidad. Toda esperanza de restaurar el esquema debe darse finalmente por perdida si el resultado de esa investigación es negativo en este respecto. Si a pesar de todo Kant insiste en mantener los conceptos básicos de facultad y receptividad, es forzoso entenderlos, aunque él no lo diga, de una manera que no presuponga dicho esquema metafísico, ni la conocibilidad de las cosas en sí. Caben dos alternativas, que exploro en lo que sigue: o bien las posibilidades que mientan estos conceptos se definen por los hechos en que se actualizan, en cuyo caso ellos serán conceptos empíricos; o bien se trata de posibilidades conocibles como tales por sí mismas, independientemente del conocimiento de sus realizaciones, aunque no se conozca una sustancia que les sirva de base. En este último caso hay un concepto a priori de estas posibilidades, y en él puede cimentarse una metafísica de nuevo cuño, que, instaurada de facto por Kant, justificarán y perfeccionarán los filósofos postkantianos Fichte, Schelling y Hegel.

27 »Ambas facultades o capacidades« llama a sensibilidad y entendimiento en KrV, A 51/B 75. »Hay tres fuentes originarias (capacidades o facultades del alma) que contienen las condiciones de la posibilidad de toda experiencia«, dice en KrV, A 94, y prosigue: »Todas estas facultades […]«. La primera de ella es la sensibilidad. Y en el propio pasaje de la *Antropología* recién citado dice enseguida que »las representaciones con respecto a las cuales la mente se comporta pasivamente […] pertenecen a la facultad cognitiva *sensible* [*zum sinnlichen ... Erkenntnißvermögen*]«, llamada también »facultad cognitiva inferior« (Ak 7:140). Más adelante, en la misma obra, escribe: »La sensibilidad en la facultad de conocer (la facultad de las representaciones en la intuición) contiene dos partes: el *sentido* y la *imaginación*. El primero es la facultad de intuición en presencia del objeto.« Prosigue hablando de la »mera facultad de percepción (de la intuición empírica)« (Ak 7:153). Por otra parte, hay pasajes de los escritos críticos en que Kant pone aparentemente cierto

cuidado en no llamar *facultad* a la sensibilidad; así en KrV, B 150 se refiere a la »receptividad de la capacidad de representación« (*Vorstellungsfähigkeit*, en vez del término habitual *Vorstellungsvermögen*); cf. también KrV, A 19/B 34.

28 Reich (1932), p. 28, señala que Kant utiliza en la deducción trascendental conceptos ontológicos primordiales (categorías) o derivados que la propia deducción está llamada a justificar, y que los usa aparentemente en infracción de los límites que les prescribirá esa justificación. Tales conceptos son: *espontaneidad*, *actividad*, *receptividad*, *afección*, etc. Sin embargo, según Reich, cuando Kant habla aquí de *acto*, *facultad*, *espontaneidad*, hace solamente un »análisis lógico de la conciencia de mí mismo en el pensamiento *yo pienso* (*cogito*)«. Los conceptos puros del entendimiento se emplearían en este caso »sólo *para designar* [*zur Bezeichnung*] el contenido de la conciencia de mi pensar en general«, no »como categorías«, esto es, como »conceptos de un objeto, en virtud de los cuales *su intuición* se considera como determinada con respecto a una de las funciones lógicas del juicio«. Reich agrega: »Sostener que los usamos como categorías sería incurrir en una contradicción, pues en la mera conciencia de mi pensar en general hago abstracción de toda forma de intuición de mí mismo. Así entendida la conciencia de mi espontaneidad ciertamente no significa un conocimiento de la acción causal de un ens noumenon (intelligentia)« (pp. 29s).

29 Así pues, el *Gemüt*, que según el pasaje citado de la *Antropología* (Ak 7:140) »muestra facultad« en su actividad y en su pasividad »consiste en receptividad«, es caracterizado como tal y en general como una facultad. No es sorprendente, entonces, que Kant haya terminado descuidando el distingo entre los términos *facultad* y *capacidad*.

30 Kant conoce claramente este distingo entre la conciencia de la facultad, o conciencia a priori de una posibilidad, y la conciencia de la fuerza activa, reconocible a posteriori en sus efectos. Escribe en la R. 5864: »La lógica, que expone las reglas objetivas del uso de la facultad de conocer, y la ética que hace esto con respecto a la facultad de apetecer (el deber ser) presuponen para ello sólo *facultades* de la mente. La psicología, que explica lo que ocurre, no prescribe lo que debe ocurrir, se ocupa de *fuerzas anímicas*«. (Ak 18:371s).

31 Kant admite la posibilidad de una ciencia a priori que parta de un concepto empírico (tal el concepto de materia, que está en la base de sus *Principios metafísicos de la ciencia natural*); pero tal ciencia no podría tener el carácter primario y fundamental de la analítica de los conceptos, llamada a cimentar la posibilidad de toda ciencia a priori.

32 Llamo ‘abstracta’ a la facultad de conocer que Kant investiga en su primera *Crítica*, porque esta obra circunscribe su tema eliminando expresamente el aspecto práctico y el aspecto sentimental de la vida humana. Véase, por ejemplo, KrV, B 66; A 92/B 125. Es claro que la teoría de una pura facultad de conocer, cuyo ejercicio no supone apetito, ni entraña placer o dolor, no puede ser enteramente

adecuada a la vida del conocimiento, como efectivamente la vivimos. Kant mismo reconoce que »en definitiva todo desemboca en lo práctico [*alles läuft zuletzt auf das Praktische hinaus*]; y en esta tendencia de todo lo teórico y de toda especulación con respecto a su uso consiste el valor práctico de nuestro conocimiento« (Ak 9:87). Este valor práctico es una condición del ejercicio de la actividad cognitiva, pues »el interés lógico de la razón (en fomentar sus conocimientos) nunca es inmediato, sino presupone intenciones sobre su empleo [*das logische Interesse der Vernunft (ihre Einsichten zu befördern) ist niemals unmittelbar, sondern setzt Absichten ihres Gebrauchs voraus*]« (Ak 4:460n).

B. La deducción trascendental: la cuestión del texto

El problema de la *Crítica de la razón pura*, el problema del conocimiento metafísico, se resuelve en la llamada Analítica de los conceptos. Esta parte del libro consta de dos capítulos, el segundo de los cuales se titula »De la deducción de los conceptos puros del entendimiento«. En él se desarrolla la justificación del empleo objetivo de tales conceptos, de modo que ahí es donde propiamente se juega la suerte de la nueva fundamentación de la metafísica. La importancia de la materia tratada, apreciada debidamente ya por los primeros lectores de Kant, corre parejas con la dificultad de la exposición. Kant se dio cuenta de ello desde el primer momento. En la primera edición de la *Crítica* (1781), junto con entrar en materia, pide excusas al lector por »la oscuridad […], inevitable al principio en un camino que aún no ha sido hollado« (KrV, A 98). Y en el Prefacio de *Prolegómenos* (1783) leemos: »esta deducción […] fue lo más difícil que nunca haya podido emprenderse en interés de la metafísica, y lo peor del caso es que ésta, en la medida en que existe en alguna parte, no pudo prestarme la más mínima ayuda, puesto que esa deducción vendrá a constituir la posibilidad de una metafísica« (Ak 4:260).

En la primera edición de la *Crítica*, el capítulo sobre la deducción de los conceptos puros del entendimiento consta de tres secciones. La primera es introductoria y trata en un primer parágrafo de los principios de una deducción trascendental en general y en un segundo parágrafo del tránsito a la deducción trascendental de las categorías (§13 y §14 en Ak).[33] Salvo por una modificación importante al final del segundo parágrafo, esta primera sección del capítulo figura tal cual en la segunda edición. En cambio, las secciones segunda y tercera, tituladas »De los fundamentos a priori de la posibilidad de la experiencia« y »De la relación del entendimiento con los objetos en general y la posibilidad de conocerlos a priori«, que contienen la deducción propiamente tal, faltan por completo y han sido reemplazados por una sección única, de tenor completamente diferente, titulada »Deducción trascendental de los conceptos puros del

entendimiento«. La parte más decisiva de la *Crítica de la razón pura*, y talvez la más difícil, existe pues en dos versiones. Normalmente, en casos como éste, uno debería atenerse a la segunda versión, la cual, o bien dice mejor lo mismo —en cuyo caso es preferible ignorar la manera inferior de decirlo— o bien dice otra cosa distinta, desautorizando la versión anterior. Varias circunstancias impiden, sin embargo, que simplifiquemos así nuestra tarea. Desde luego, el propio Kant, en el prólogo de la segunda edición, después de anunciar los cambios que introduce, según él, por razones didácticas, agrega que éstos no afectan en nada las proposiciones de la obra, ni el modo de fundamentarlas, y deplora que la necesidad de mantener el volumen del libro dentro de ciertas proporciones lo haya obligado a dejar fuera diversas cosas que más de un lector echará de menos. Este defecto —agrega— puede, sin embargo, subsanarse fácilmente consultando la primera edición (KrV, B XLII). De este modo, el propio autor recomienda en 1787 el texto de 1781 como una fuente apropiada para conocer su pensamiento.[34] Ocurre además que entre los muchos lectores de la obra de Kant hay quienes sostienen que la versión original de la deducción es superior a la segunda. Podríamos desechar esta opinión como otra de las extravagancias frecuentes en la literatura sobre Kant, si no la compartieran, por razones diferentes, dos exégetas excelsos, si no eximios: Arthur Schopenhauer y Martin Heidegger. Para aquél la nueva versión representa una concesión inconsecuente al dogmatismo, para éste un retroceso ante las perspectivas revolucionarias abiertas en la primera.[35] En el comentario de ambas versiones que ofrezco a continuación el lector podrá comprobar las semejanzas y las diferencias y verá que estas últimas, tal como sostiene Kant, no tocan el fondo mismo del asunto. Pero antes de iniciar ese comentario hay que considerar más de cerca el problema que suscita el texto descartado de la primera edición, examinando las expresiones de descontento del propio Kant al respecto y la curiosa teoría defendida por varios autores para explicar su oscuridad.

En el prólogo de la primera edición, redactado probablemente mientras ésta se imprimía, junto con destacar la significación del capítulo en cuestión, Kant expresa su temor de que no logre persuadir al lector. »No conozco investigaciones que importen más para la exploración de los fundamentos de la facultad que llamamos entendimiento y la determinación

de las reglas y los límites de su empleo que las que he desarrollado en el capítulo segundo de la Analítica trascendental, bajo el título de Deducción de los conceptos puros del entendimiento«. Kant distingue en seguida un aspecto »objetivo« y un aspecto »subjetivo« de la deducción. EI primero »se refiere a los objetos del entendimiento puro y debe exponer y hacer comprensible la validez objetiva de sus conceptos a priori; por lo mismo pertenece esencialmente a mis propósitos«. El segundo, en cambio, considera »el entendimiento puro mismo, en sus posibilidades, y las fuerzas cognitivas en que descansa«. Aunque tiene gran importancia para el fin principal de la obra, este aspecto no es indispensable para lograrlo, pues »la cuestión principal sigue siendo, ¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón, libres de toda experiencia?, y no, ¿cómo es posible *la facultad misma de pensar*?« (KrV, A XVI, A XVII). Cuando se aborda esta última pregunta parece que se busca la causa para un efecto dado, y la respuesta puede confundirse, erróneamente, con una mera hipótesis (§III.A.3), lo cual puede crear la impresión de que el autor en este punto se limita a opinar, sin perjuicio de la libertad del lector para opinar de otro modo. Aunque Kant afirma que esta impresión sería errada, se confiesa impotente para disiparla y recomienda al lector que, si su deducción subjetiva no le da todo el convencimiento que él espera, se atenga a la deducción objetiva, bastando que considere lo dicho en las páginas A 92 y A 93, esto es, en el primer párrafo del segundo parágrafo introductorio, »Tránsito a la deducción trascendental de las categorías« (§14 en Ak). Como veremos, ese pasaje se limita a plantear el problema de la deducción y a bosquejar su solución, más o menos como en §III.A.2, y sorprende que Kant le atribuyera fuerza probatoria. Las palabras de Kant sobre el distingo entre el lado subjetivo y el lado objetivo de la deducción han hecho, en definitiva, menos bien que daño, pues tienden a ocultar el hecho de que el lado objetivo descansa en el subjetivo. En efecto, la deducción objetiva se limita a mostrar que los conceptos a priori son indispensables en una experiencia de objetos, pero no justifica la necesidad de tal experiencia. Un escéptico siempre puede negarla, declarando ilusoria nuestra idea de objetividad, y este recurso será aprovechado a menudo en las polémicas que se desarrollarán contra Kant. En cambio, la deducción subjetiva muestra que la referencia de la multiplicidad sensible a la unidad necesaria de un objeto es una condición de la conciencia de la identidad del yo, y ésta, a su

vez, una condición de las formas más rudimentarias de conciencia empírica de un contenido sensible temporal. Como el escéptico no puede cuestionar la realidad de tal conciencia rudimentaria, la deducción subjetiva protege a la objetiva contra sus dudas.

La postura defensiva adoptada en el prólogo de la primera edición de la *Crítica* determina la presentación del tema en *Prolegómenos*. Ello es natural, dados el propósito y el método de esta obra. No se dirige a los escépticos extremos, sino a los profesores de filosofía de la época, inclinados más bien a la metafísica dogmática. Para convencerlos de la necesidad de la crítica e iniciarlos en sus tesis capitales, Kant da por supuestas ciertas cosas que ninguno de estos lectores ponía en duda, como la existencia de una matemática válida y aplicable a objetos reales, y la existencia también de una experiencia de tales objetos organizada en una ciencia natural cimentada en principios universales (como el principio de causalidad). La exposición de *Prolegómenos* procura entonces mostrar cómo los conceptos a priori del entendimiento condicionan la posibilidad de estos supuestos; cómo, en particular, se requiere su intervención para convertir la asociación meramente subjetiva de impresiones sensoriales en un juicio objetivo sobre situaciones de hecho. Vleeschauwer, quien denomina esta exposición —no sin abuso de lenguaje— la »deducción trascendental de *Prolegómenos*«, reconoce que la prueba ofrecida no es concluyente.[36] En cambio, la primera edición atacaba el problema en su raíz, mostrando que la validez de los conceptos a priori era una condición aun de la mera asociación subjetiva de impresiones.[37]

Aunque justificable por el carácter mismo de *Prolegómenos*, la eliminación o presentación incompleta de la deducción trascendental en este libro parece responder además a una insatisfacción de Kant con esta parte de la *Crítica*. Tal hipótesis se ve confirmada no sólo por la renovación casi completa de la misma en la segunda edición, sino además por un pasaje notable del prólogo a *Principios metafísicos de la ciencia natural*, aparecido un año antes, en 1786, donde Kant se defiende contra lo dicho en una recensión de una obra del profesor Ulrich.[38] Se señalaba allí que el fundamento de la *Crítica* descansa en la deducción de los conceptos puros del entendimiento, la cual debería ser por eso la parte más clara de la obra, pero resulta ser la más oscura y encierra un círculo vicioso. Kant dirige su

respuesta sólo contra la tesis de que »sin una deducción enteramente clara y satisfactoria de las categorías el sistema de la crítica de la razón pura vacila en sus fundamentos« (Ak 4:474n). Esta respuesta es interesante por más de un motivo. Desde luego, la estrategia adoptada por Kant para su defensa implica una confesión de que la deducción expuesta en 1781 no es »enteramente clara y satisfactoria«. Al final del pasaje, Kant declara haber descubierto una manera fácil y directa de operar la deducción (ella será la médula de la exposición de 1787),[39] y agrega: »La oscuridad que afecta mis exposiciones anteriores en esta parte de la deducción, y que no discuto, debe atribuirse al destino usual del entendimiento que investiga, que comúnmente no percibe primero el camino más corto« (Ak 4:476n). Al dilucidar aquí lo que es esencial o inesencial para el logro del propósito de la *Crítica*, nos da Kant una versión autorizada de este propósito, que concuerda con lo que he venido sosteniendo desde el comienzo de este libro. Kant lo describe como »la determinación de los límites de la razón pura«, la cual según él queda fundada suficientemente si demostramos que »todo el empleo de la razón pura nunca puede referirse a otra cosa que a los objetos de la experiencia, y, como en principios a priori nada empírico puede servir de condición, éstos no pueden ser sino principios de la posibilidad de la experiencia en general« (Ak 4:475n). He sostenido hasta aquí que esta tesis sólo puede establecerse sobre la base de la deducción trascendental, pero en este pasaje Kant parece decir lo contrario. Es fácil ver, sin embargo, que Kant argumenta *ad homines*. Ulrich y el autor de la recensión citada aceptan varias doctrinas de Kant, que procede entonces a mostrar que ellas bastan para cimentar la conclusión recién trascrita, en que se basa la determinación de los límites de la razón. Ahora bien, dos de estas doctrinas descansan, en efecto, sobre la deducción trascendental; aunque, claro está, no hace falta invocar su fundamento frente a quienes no las cuestionan.[40]

Las consideraciones de Kant acerca de la primera versión de la deducción trascendental bastan para entender que haya resuelto cambiarla. Permiten además formarse una idea de la tendencia de la segunda versión: ésta procurará, ante todo, ser más clara y convincente para los lectores de la *Crítica*, cuya meta se trata de alcanzar aun al precio de cavar menos hondo en los fundamentos de la deducción. Como Kant señala, a propósito de la

pregunta »¿cómo es posible la facultad de pensar?«, estos fundamentos son importantes, pero su cabal esclarecimiento no es imprescindible para lograr la finalidad de la *Crítica*.

La oscuridad de la primera versión, que Kant excusaba invocando las dificultades a que está expuesto quien penetra por primera vez en tierra incógnita, ha sido explicada por algunos autores con una curiosa hipótesis acerca del método seguido por Kant al redactarla. Se ha sostenido que Kant, en vísperas de la publicación de la *Crítica*, habría recogido notas diversas sobre el problema de la deducción, acumuladas a lo largo de los ocho o diez años precedentes, armando con ellas este capítulo, sin preocuparse de soldar bien sus párrafos inconexos ni de eliminar sus contradicciones de forma y de fondo. Los diversos partidarios de esta teoría no han podido ponerse de acuerdo sobre los límites y la edad de los diversos trozos que disciernen en la primera versión de la deducción trascendental. Adickes y Arnoldt, que fueron los primeros en sostener la incoherencia de la deducción, la subdividen en trozos sucesivos. En cambio, Vaihinger hace de ella un mosaico, pues los pasajes que él considera más nuevos aparecen incrustados en los más antiguos. Por su parte, Kemp Smith adopta con modificaciones la división de Vaihinger.[41]

El método seguido para establecer esta estratificación en el texto de Kant es afín a los procedimientos utilizados en la filología del siglo XIX para demostrar la pluralidad de autores de los poemas homéricos o los libros del Pentateuco. Con la obra de Kant no era posible llegar a este extremo y nadie osó negar que procedía íntegra del conocido profesor de Königsberg, cuya identidad estaba acreditada por numerosos documentos. Sin embargo, la tesis propuesta, según la cual un hombre educado, todavía en sus cabales, compuso la parte decisiva de la obra maestra a la que consagró diez años de su vida, tomando aquí y allá papeles con anotaciones e hilvanándolos sin cuidarse de uniformar su contenido, es bastante más audaz e inverosímil que la tesis de que, digamos, el *Génesis* fue escrito por tres o cuatro autores no contemporáneos. Por mi parte, creo más probable que un texto difícil, redactado apuradamente en unos pocos días, presente vacilaciones terminológicas y aun contradicciones, que no uno compuesto de materiales de procedencia diversa; a menos que la operación de componer se haya efectuado sin releer las páginas en cuestión, o sin

entender lo que dicen. Por lo demás, los criterios utilizados para estratificar el texto kantiano son más bien groseros, y no serían aceptables en una investigación filológica seria. Al tiempo en que Campbell y Lutoslawski determinaban con gran éxito la cronología de los diálogos platónicos con el método estilométrico, consistente en medir la frecuencia de ciertos vocablos y giros, Vaihinger aplicaba a la deducción trascendental un procedimiento que podríamos llamar »ideométrico«, por el cual se determina la mayor o menor antigüedad de un párrafo según que se aluda o no en él a determinados conceptos. Distingue así cuatro estratos: el estrato del objeto trascendental, en que aún no se habla de las categorías; el de las categorías, en que aún no aparece la imaginación trascendental; el de la imaginación trascendental, pero sin la triple síntesis, y el estrato de la triple síntesis.[42] Compara estos conceptos en que basa su diagnóstico con esos moluscos fósiles cuya presencia o ausencia permite a los geólogos precisar la edad de las rocas (Vaihinger 1902, p. 201). Paton (1930) puso en ridículo este procedimiento, señalando que, según el criterio de Vaihinger, los §§15 al 23 de la segunda versión de la deducción, en que no se menciona la imaginación trascendental, tendrían que ser más antiguos que los estratos tercero y cuarto de la primera. Después de Paton, la tesis de que la primera versión de la deducción es un mosaico —*a patchwork*, como dice expresivamente, aludiendo a las colchas campesinas compuestas de retazos— ha caído en descrédito. En su gran comentario de la *Crítica*, Paton (1936) muestra en detalle que la primera versión de la deducción es mucho más coherente de lo que se decía, desacreditando así el recurso predilecto de tantos comentaristas filosóficos, que anuncian una contradicción cada vez que un pasaje claro de un autor entra en conflicto con la interpretación antojadiza o prejuiciada que han propuesto para otros posiblemente más oscuros.[43] En las páginas que siguen intentaré, por mi parte, una presentación sumaria de la primera deducción, que, sin analizar prolijamente cada pasaje, destaque la secuencia natural de los argumentos y la esencial coherencia de las posiciones adoptadas.

33 En la segunda edición, los parágrafos llevan numeración corrida desde el comienzo de la Estética trascendental. El primero de los parágrafos mencionados es aquí el §13. El segundo no lleva número,

pero precede al §15, de modo que le corresponde ser el §14, como lo titula la edición de las Academias. En adelante me refiero a estos dos parágrafos por dichos números.

34 Las principales diferencias entre la primera y la segunda edición se encuentran: (i) en el prólogo, completamente nuevo en B; (ii) en la Introducción, más larga y prolija en B, donde incorpora ideas expuestas en *Prolegómenos*; (iii) En la Estética trascendental, donde, además de la redistribución arriba comentada de los argumentos sobre el espacio y el tiempo, B incluye tres nuevas »notas« finales de gran importancia; (iv) en la Analítica de los conceptos, B agrega dos parágrafos con observaciones de detalle, al final de la »Deducción metafísica« (§§11 y 12) y reemplaza la médula de la Deducción trascendental con un texto nuevo; (v) en la Analítica de los principios, B cambia la fórmula de los principios correspondientes a los tres primeros grupos de categorías (de la cantidad, la cualidad y la relación) y antepone el título »Demostración«, seguido de un párrafo nuevo, al comentario de cada uno de ellos; además, intercala la »Refutación del idealismo« en la sección referente a los principios modales o »postulados del pensamiento empírico«, agrega una larga nota al final de la sección e introduce importantes cambios en el capítulo sobre fenómenos y nóumenos; (vi) en la Dialéctica, B sustituye la crítica de la psicología racional (»De los paralogismos de la razón pura«) por un texto mucho más breve. Después de la página B 433 (A 406), la segunda edición no contiene más que una novedad digna de mencionarse: la breve nota a la página B 519 donde dice que el idealismo trascendental puede llamarse también idealismo formal, para distinguirlo del idealismo material o vulgar que cuestiona o niega la existencia de las cosas externas.

35 Véase Heidegger 1929, §31. Schopenhauer sostuvo que la segunda edición entera era una expresión de la debilidad senil de Kant, que lo llevó a asustarse ante las consecuencias idealistas de su pensamiento; sus innovaciones han «desfigurado, corrompido y castrado« el texto; en cuanto a la nueva versión de la Deducción, Schopenhauer sostiene que no es más clara que la primera, la cual le parece «más sencilla y desenvuelta« (SW, 1:529; cf. 1:514s, 1:516, 1:526, 1:557, 2:179).

36 Vleeschauwer 1934/37, 2:492s. Según este autor, en *Prolegómenos*, “la déduction n’est suspendue à aucun point fixe. Le postulat initial est ouvert aux critiques empiristes; le point d’aboutissement n’est qu’une affirmation énergique. Entre eux, il y a le vide« (p. 493).

37 Tal es el sentido de la doctrina de la »afinidad trascendental« expuesta en KrV, A 100-101, 112-114, 121-123, y comentada más adelante en §III.C.2e.

38 Johann August Heinrich Ulrich (1746-1813), profesor de filosofía en Jena, publicó en 1785 la obra *Institutiones logicae et metaphysicae*, fuertemente influida por Kant (cf. la nota al respecto en Ak 13:143-146). En la *Allgemeine Literatur Zeitung* el 13/12/1785 apareció una recensión anónima de este libro que aprueba las dudas de Ulrich frente a algunas doctrinas de Kant y enumera las diferencias entre ambos autores. Esas dudas no conciernen sólo a la deducción sino a otros problemas

importantes, por ejemplo que Kant a veces llama ‘experiencia’ a meros juicios de percepción, válidos subjetivamente para mí, y otras veces a juicios objetivamente válidos, o sea, juicios de experiencia propiamente tales. (Tomo esta información de A. Höfler, editor de *Principios metafísicos de la ciencia natural*, Ak 4:640).

39 Basada en »la definición precisa de un *juicio* en general (una acción mediante la cual las representaciones dadas se convierten en conocimientos de un objeto)« (Ak 4:475n).

40 Según Kant, para prescindir de la deducción trascendental en la fundamentación de la tesis crítica principal hay que conceder: (i) que la tabla de las categorías contiene una lista completa de todos los conceptos puros del entendimiento, correspondientes a todas las operaciones formales del entendimiento en los juicios, de las que sólo se distinguen en cuanto mediante el concepto puro se piensa un objeto como determinado por una u otra función de los juicios; (ii) que por su misma naturaleza el entendimiento envuelve principios sintéticos a priori conforme a los cuales somete a esas categorías todos los objetos que puedan serle dados y que, por tanto, tiene que haber también intuiciones a priori que contengan las condiciones requeridas para la aplicación de esos conceptos puros del entendimiento, pues sin intuición no hay objeto con respecto al cual la función lógica pueda ser determinada como categoría y, por lo mismo, no hay conocimiento de objeto alguno, de modo que sin intuición pura no hay tampoco principios que la determinen a priori en este sentido; (iii) que estas intuiciones puras nunca pueden ser otra cosa que meras formas de los fenómenos de los sentidos externo o interno (espacio y tiempo), o sea, sólo de los objetos de una experiencia posible. Ahora bien, la segunda de estas tesis es el resultado propio de la deducción trascendental misma; y la primera es consecuencia de la llamada ‘deducción metafísica’, que, como se verá, sólo ha podido establecerse sobre la base de una concepción del entendimiento que es el fruto de la deducción trascendental. Concuerdo pues con Vleeschauwer en que las concesiones que Kant pide para fundar la tesis crítica sin apelar a la deducción »comprennent, de fait, la déduction transcendantale« (1934/37, 2:518).

41 Vleeschauwer (1934/37, 2:208-210) explica los esquemas de la estructura de la Deducción propuestos por varios autores. El trabajo de Vaihinger, »Die transzendentale Deduktion der Kategorien«, publicado en la *Festschrift* dedicada Rudolf Haym (Halle 1901), está resumido en Vaihinger (1902), pp. 99-119. Kemp Smith (1923), pp. 203-234, se refiere a la teoría de Vaihinger y la suya propia.

42 Copio de Kemp Smith (1923, pp. 203-204) el siguiente bosquejo de los cuatro estratos: »*Primera etapa*: la del objeto trascendental sin la cooperación de las categorías. Esta etapa está representada por: (*a*) II.3 (desde el comienzo del tercer párrafo hasta el final de 3) = A 104-110; (*b*) I.§13 = A 84-92 […]. *Segunda etapa*: la de las categorías, sin la cooperación de la imaginación productiva (*a*) [§14] (con excepción del párrafo final) = A 92-94; (*b*) II. (los cuatro primeros párrafos) = A 95-97; (*c*) II.4 (la sección entera) = A 110-114. *Tercera etapa*: la de la imaginación productiva, sin mención de la triple síntesis trascendental. (*a*) III.β (desde el comienzo del séptimo párrafo hasta el final del

duodécimo) = A 119-123; (*b*) III.α (desde el comienzo del tercer párrafo hasta el final del sexto) = A 116-119; (*c*) I.§14 (párrafo final) = A 94-95; (*d*) III.δ (desde el comienzo del párrafo decimosexto hasta el fin de la sección que precede al sumario) = A 126-128; (*e*) Sumario = A 128-130; (*f*) III.γ (desde el comienzo del párrafo decimotercero hasta el final del decimoquinto) = A 123-126; (*g*) Introducción (desde el comienzo de la sección hasta el fin del segundo párrafo) = A 115-116; (*h*) Transición a la cuarta etapa = A 76-79. *Cuarta etapa*: la de la triple síntesis trascendental: (*a*) II.1-3 (desde el comienzo de 1 hasta el fin del segundo párrafo en 3) = A 98-104; (*b*) II. (los dos párrafos que preceden inmediatamente a los recién citados) A 97-98«.

43 En su gran comentario, preparado y publicado en los mismos años en que Paton trabajaba en el suyo, H. J. de Vleeschauwer (1934/37) expone una versión moderada de la »patchwork theory«, que todavía en 1957 (pp. 122s) juzga defendible. También Zocher (1954, p. 162) opinaba que »hoy día nadie podrá dudar de la falta de unidad [*Uneinheitlichkeit*] de la primera versión«. Asimismo Robert P. Wolff, en un comentario a la Analítica aparecido en 1963, reitera que la Deducción de 1781 es un mosaico, aunque renuncia a la pretensión de fechar sus elementos. Wolff concede que es inverosímil que Kant haya redactado el texto con el método que le atribuyen sus críticos; pero sostiene que se encuentran en él casi todas las incoherencias lógicas que éstos han creído descubrir. »I do not believe that the *Critique* was written as patchwork —escribe—, but only that it ought to be read as if it were« (Wolff 1963, p. 84n; cf. pp. 81-84). Como señala W. H. Baumer en su recensión del libro de Wolff, no es viable sostener a la vez que la Deducción es incoherente y que, sin embargo, debidamente reconstruida, representa un argumento filosófico válido. »Kant put the Deduction together as an argument, marked out its parts (which markings Wolff, like his predecessors, neglects), and claimed it to be comprehensible, complete, consistent, and correct, if viewed as a whole. If we cannot so interpret it, then the appropriate estimate is that it is a failure. To reconstruct it as Wolff has is not to show that Kant answered Hume, but that Kant has tossed enough pieces to permit us to paste together an answer to Hume; there is a difference« (Baumer 1964, p. 134).

C. La deducción trascendental: la versión de 1781

1

En su primera versión, el capítulo sobre la deducción de los conceptos puros del entendimiento consta de tres secciones, la primera de las cuales reaparece en la edición de 1787, modificada solamente al final. Las dificultades comienzan ya en esta sección introductoria, debido a la oposición doctrinal entre los dos parágrafos que la componen. Los designaré con los números 13 y 14 que llevan en las ediciones modernas, siguiendo la numeración introducida en la edición de 1787.

El §13 empieza explicando el concepto de deducción, en el sentido peculiar en que lo emplea Kant. Dice que lo toma de la jurisprudencia. Ésta distingue la cuestión de hecho de la cuestión de derecho, y llamaba en ese entonces 'deducción' a la argumentación que responde a esta última, o sea, a la prueba de que uno tiene el derecho que reclama. Kant entiende que esta doble cuestión puede plantearse con respecto a un concepto: »*Quaestio facti* es, ¿de qué modo tomó uno inicialmente posesión de un concepto? *Quaestio juris*, ¿con qué derecho lo posee y lo usa?« (R. 5636, Ak 18:267). En el caso de los conceptos empíricos es claro que la respuesta a ambas cuestiones coincide: poseemos estos conceptos a raíz de ciertas percepciones sensoriales y ellas legitiman su empleo y su aplicación a objetos sensibles. Esta forma de legitimación la llama Kant »deducción empírica«, y la distingue de la deducción trascendental, aplicable a los conceptos a priori. »Podemos intentar una deducción psicológica de nuestras representaciones, considerándolas como efectos que tienen su causa en la mente en combinación con otras cosas; o una deducción trascendental, en la cual, cuando tenemos razones para suponer que [las representaciones] no son de origen empírico, buscamos únicamente los fundamentos de la posibilidad de que tengan realidad objetiva a priori« (Ak 11:81s).[44] Esta deducción trascendental se define en la *Crítica* como »la explicación del modo como conceptos a priori pueden referirse a objetos«.

Tenemos dos géneros de conceptos, o mejor dicho, de representaciones a priori, de las cuales puede intentarse una deducción: las formas de la sensibilidad, espacio y tiempo, y las categorías del entendimiento. Según Kant la deducción trascendental es aplicable a estos dos géneros de representaciones, pero sólo es imprescindible en el caso de las categorías. Para explicar esta diferencia Kant invoca la evidencia inmediata de la intuición pura, que certifica la validez de los conceptos de espacio y tiempo. Las categorías, en cambio, suscitan la necesidad ineludible de buscar una deducción trascendental, no sólo de ellas mismas, sino aun del espacio y el tiempo. Debido a que mientan a los objetos con predicados, no de la intuición y la sensibilidad, sino del entendimiento puro, se refieren a ellos universalmente, prescindiendo de toda condición sensible. Como no se fundan en la experiencia, ni pueden exhibir en la intuición a priori ningún objeto en que basar su síntesis antes de toda experiencia, despiertan sospechas con respecto a su validez objetiva y los límites de su empleo. Además introducen equívocos en los conceptos mismos de espacio y tiempo, pues inducen a utilizarlos más allá de la esfera de la intuición sensible, por lo cual se torna indispensable también una deducción trascendental de éstos. Tal deducción de la validez objetiva de las representaciones de espacio y tiempo ha resultado comparativamente fácil. Puesto que »sólo mediante estas formas puras de la sensibilidad puede aparecernos un objeto [*ein Gegenstand*], esto es, ser un objeto [*ein Objekt*] de la intuición empírica, el espacio y el tiempo son intuiciones puras que contienen a priori la condición de la posibilidad de los objetos como fenómenos [*der Gegenstände als Erscheinungen*]« (KrV, A 89/B 121s). El problema no es tan fácil cuando se trata de las categorías. Como éstas no representan las condiciones bajo las cuales los objetos pueden ser dados en la intuición, »pueden en todo caso aparecernos objetos sin que tengan que referirse necesariamente a funciones del entendimiento« (KrV, A 89/B 122). Nace de aquí una cuestión que no surgía en el caso de las condiciones a priori de la sensibilidad, a saber, cómo han de tener validez objetiva las condiciones subjetivas del pensar. Conforme a la solución tipo aplicada en la justificación de la objetividad del espacio y el tiempo, habría que mostrar que estas condiciones del pensar condicionan a la vez la posibilidad del conocimiento de los objetos; pero parece problemático que esto pueda mostrarse si, como dice Kant, aun »sin funciones del entendimiento pueden

darse en todo caso apariencias [*Erscheinungen*] en la intuición« (KrV, A 90/B 122).[45] Es obvio que los objetos de la intuición sensible tienen que ajustarse a las formas puras de la sensibilidad, pues de otro modo no serían objetos para nosotros; pero no es tan claro que deban ajustarse además a las categorías, esto es, a las condiciones que el entendimiento requiere para la unidad sintética del pensamiento.

> Pues podrían de todos modos las apariencias estar constituidas de tal suerte que el entendimiento no las hallara conformes a las condiciones de su unidad, y todo yaciera en tal confusión que, por ejemplo, en la serie de las apariencias no se ofreciera nada que suministrase una regla de la síntesis y así correspondiera al concepto de la causa y el efecto, de modo que este concepto sería totalmente vacuo, nulo y carente de significado. Las apariencias no dejarían por ello de ofrecer objetos [*Gegenstände*] a nuestra intuición, pues la intuición no requiere en modo alguno las funciones del pensar [*denn die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise*].
>
> (KrV, A 90s/B 123)

Con esta presentación Kant dramatiza eficazmente la dificultad del problema de una deducción trascendental de las categorías, pero al precio de cerrar la única vía que había para resolverlo, vía que recorre en seguida, sin hacer caso de lo que dice en el pasaje que acabamos de leer, y en abierta contradicción con sus supuestos. La deducción trascendental o justificación del empleo objetivo de las categorías consiste en mostrar que ellas expresan las condiciones de posibilidad del objeto empírico. Pero el pasaje recién citado afirma claramente que la intuición sensible puede ofrecernos objetos no condicionados por las categorías. Para resolver esta dura contradicción[46] pueden proponerse diversas soluciones. La más fácil consiste en decir que Kant en el pasaje citado no habla por sí, sino que expone la creencia corriente de que la mera percepción de objetos no requiere la intervención del pensamiento conceptual. Esta interpretación sería más verosímil si Kant hubiese expresado en forma más problemática las posiciones que aquí desarrolla, si se hubiera valido, por ejemplo, del modo condicional en sus aseveraciones y no del modo indicativo; pero no

sólo no ha procedido así, sino que hasta refuerza sus presentes del indicativo con expresiones adverbiales de extremo vigor: los objetos »pueden aparecernos en todo caso [*allerdings*]« sin estar referidos a conceptos, la intuición »no requiere en modo alguno [*auf keine Weise*]« la colaboración de las categorías. Recordando que esta creencia corriente era compartida por Kant todavía en 1770, se podría, ya que no resolver, al menos explicar la contradicción, atribuyendo la redacción de este pasaje a un período anterior al descubrimiento de la deducción trascendental. Esta tesis se combina, en cierto modo, con la interpretación precedente. Podríamos entender que Kant, deseoso de presentar el problema de la deducción en términos de las convicciones usuales, no encontró nada mejor que insertar aquí sin modificaciones un texto en que él mismo lo había planteado cuando todavía compartía esas convicciones. Esta solución no es satisfactoria, desde luego, porque Kant no explica en ningún momento, como habría tenido que hacerlo si esta hipótesis fuera cierta, la necesidad de trasformar este planteamiento del problema en el otro planteamiento contrario que posibilitará su solución. Éste está contenido, como veremos, en el §14, que se agrega abruptamente al §13 sin aludir a lo dicho en él. Por eso creo que hay que interpretar el pasaje comentado de un modo que no lo oponga diametralmente a la posición adoptada por Kant en el resto del capítulo sobre la deducción trascendental. Se llega a una interpretación así tomando en cuenta que Kant exige luego la intervención de los conceptos a priori para la constitución de una experiencia del objeto, no para su mera percepción sensible. La experiencia es conocimiento por enlace de percepciones y según Kant este enlace debe ser regulado por los conceptos a priori. Pero en el pasaje en discusión se habla únicamente de intuiciones que prescinden de las funciones del entendimiento, no de la organización de tales intuiciones en una experiencia. Este distingo entre la intuición sensible que precede al concepto y la experiencia sensible que lo requiere permite entender la diferencia que Kant establece entre la conciencia animal y la conciencia humana; está confirmada además por un pasaje de la segunda versión de la deducción, donde Kant dice que »aquella representación que puede ser dada antes de todo pensamiento se llama *intuición*« (KrV, B 132). Con todo, la interpretación propuesta sólo es aceptable acompañada de ciertas aclaraciones, que modifican significativamente el alcance del texto de Kant. Éste defiende la posibilidad de intuiciones sensibles no elaboradas

ni condicionadas por las funciones del entendimiento. Pero toda intuición sensible supone e incluye la intuición pura del espacio y el tiempo. Kant mostrará que la intuición pura debe su unidad a la actividad sintética de la imaginación trascendental regulada por las categorías. Si prescindimos de esta unidad de procedencia intelectual, no queda de las intuiciones a priori más que una pura multiplicidad sin unidad, que sin duda es la base de las representaciones de tiempo y espacio, pero que no se puede identificar con lo que se conoce bajo estos nombres. Las »intuiciones« sensibles ajenas a la intervención del entendimiento carecerían pues de unidad: serían presentaciones sensibles inconexas y dispersas. ¿Podrían llamarse intuiciones? La conciencia inmediata de un dato sensorial se llama 'intuición' en cuanto hace presente un objeto. Pero objeto, según lo define Kant, es »aquello en cuyo concepto se unifica lo múltiple de una intuición dada« (KrV, B 137). La mera conciencia del dato sensible se convierte en intuición de un objeto sólo en virtud de la actividad unificadora del entendimiento, que refiere lo múltiple a dicho concepto. Sin ella, la conciencia de la afección sensible no sería sino la conciencia de un estado subjetivo.[47] Kant ha descubierto que las »condiciones subjetivas del pensar« no pueden carecer de »validez objetiva«, pues ese mismo pensar que condicionan es una de las fuentes de la objetividad; ésta se revela como producto de la confluencia de las dos formas de la subjetividad cognoscente, la subjetividad de las afecciones sensoriales y la subjetividad de las operaciones intelectuales.

El §14 de la *Crítica* se titula »Tránsito a la deducción trascendental de las categorías«. Comienza planteando el problema de la referencia de la representación a su objeto en términos parecidos a los de la carta a Herz (Ak 10:129ss; citada en §II.20, pp. 288s). Sin embargo, ya en la primera frase hay una ligera diferencia: en la carta se hablaba de lo que hace que la representación concuerde con su objeto; en el §14, de lo que determina que ambos concuerden entre sí. »Sólo hay dos casos posibles en que la representación sintética y su objeto pueden coincidir, referirse mutuamente de un modo necesario, y, por así decir, encontrarse« (KrV, A 92/B 125). Esos dos casos son: (*a*) que el objeto haga posible la representación, (*b*) que la representación haga posible el objeto. En el primer caso la representación es puramente empírica. La validez objetiva de las representaciones a priori

sólo puede justificarse, pues, si ellas hacen posible su objeto. Pero las representaciones humanas no confieren nunca su existencia al objeto del conocimiento. Por tanto, la posibilidad que aquí está en juego no puede ser la de que el objeto exista, sino la de que sea conocido como tal. »La representación es a priori determinante con respecto al objeto cuando sólo mediante ella es posible *conocer* algo *como un objeto*« (ibid.). Desde 1770 Kant conoce un género de representaciones a priori que cumplen este requisito de hacer posible, en uno de sus aspectos, el conocimiento humano de objetos: las representaciones del espacio y el tiempo. Este descubrimiento de 1770 ha dirigido a Kant hacia la solución del problema de la validez de las categorías, y el §14 lo invoca a continuación para guiar a sus lectores. El conocimiento humano de un objeto depende de dos condiciones: la intuición, en virtud de la cual el objeto es dado, pero sólo en su apariencia, y el concepto, en virtud del cual el objeto que la intuición presenta es pensado. Con las condiciones a priori de la intuición concuerdan necesariamente todas las apariencias, »porque sólo en virtud de ellas pueden aparecer, esto es, ser dadas e intuidas empíricamente« (KrV, A 93/B 125). La pregunta de la deducción trascendental se deja asociar inmediatamente a este conocimiento. Se trata de saber si los conceptos a priori no son, ya que no condiciones de la intuición del objeto, condiciones imprescindibles para pensarlo como objeto. De ser así, »todo conocimiento empírico de los objetos se ajusta necesariamente a tales conceptos, pues nada es posible *como objeto de experiencia* sin ellos« (KrV, A 93/B 125s). [48] De ahí que la deducción trascendental de los conceptos a priori deba orientar toda su investigación por este principio único: *hay que conocer estos conceptos como condiciones a priori de la posibilidad de la experiencia*. La deducción habrá logrado su fin si establece que »toda experiencia, además de la intuición de los sentidos, por la cual algo es dado, contiene un *concepto* de un objeto que en la intuición es dado o aparece« (KrV, A 93/B 126); entonces se hallarán en la base de todo conocimiento de experiencia, como sus condiciones a priori, »conceptos de objetos en general«. »Así la validez objetiva de las categorías como conceptos a priori descansará en que sólo por ella es posible la experiencia […]. Pues entonces se refieren necesariamente y a priori a los objetos de la experiencia, porque

sólo en virtud de ellas puede pensarse en general un objeto cualquiera de la experiencia« (ibid.).

En el prólogo de la primera edición Kant destaca el valor de este pasaje. Según él expresa la esencia de lo que llama la deducción objetiva y debe bastar para convencer al lector a quien no persuada la deducción subjetiva (desarrollada en las secciones siguientes de la primera versión). No me parece verosímil que este lector difícil se contente con lo dicho, que en suma no es sino el bosquejo de una argumentación por venir. Kant ha expuesto con claridad insuperable qué es lo que hace falta demostrar; pero sería ingenuo pensar que lo ha demostrado. La afirmación de que toda experiencia envuelve un concepto del objeto tiene sólo un valor programático. Para poder utilizarla en la deducción trascendental de la validez objetiva de conceptos a priori, hay que mostrar que ello no sólo *es* así, sino que *tiene que* serlo. Para poner en evidencia esta necesidad Kant se verá obligado a penetrar en el terreno controvertido de la «deducción subjetiva«. De todos modos, el programa de la »deducción objetiva« ha expuesto la idea central de la fundamentación kantiana de la metafísica, o sea, de un conocimiento a priori de las cosas existentes. Como lo dice concisamente en la R. 4634: »Si determinados conceptos en nosotros no contienen nada más que aquello en virtud de lo cual todas las experiencias resultan posibles de nuestra parte, pueden predicarse a priori […] con plena validez de todo lo que alguna vez pueda presentársenos. No valen, claro está, en tal caso respecto de las cosas en general, pero sí de todo lo que pueda sernos dado alguna vez en una experiencia, pues contienen las condiciones en virtud de las cuales las experiencias son posibles« (Ak 17:618).

Bastará mostrar que hay conceptos como los descritos para legitimar, contra empiristas y positivistas, la efectividad del conocimiento a priori dentro de los límites de la experiencia posible. Pero ¿basta eso para justificar la restricción crítica del conocimiento a priori al terreno circunscrito por esos límites? En el §14 Kant dice que el concepto puede ser adecuado a su objeto sólo si éste hace posible a aquél o si aquél hace posible a éste. Como la primera alternativa corresponde sólo a los conceptos empíricos, los conceptos a priori caerán necesariamente bajo la segunda. Dado que el conocimiento humano no crea sus objetos, tenemos que la única forma de justificar la validez de nuestros conceptos a priori

será la esbozada por Kant, la cual consiste en mostrar que éstos hacen posible, ya que no la existencia de su objeto, sí en cambio su objetividad; y como esta función sólo pueden cumplirla respecto de los objetos empíricos, su validez quedará restringida al campo de la experiencia posible. En consecuencia, si no hay otra alternativa para justificar la adecuación del concepto a su objeto que la propuesta al comienzo del §14, la argumentación bosquejada en este párrafo basta también para cimentar la restricción crítica del empleo objetivo de los conceptos puros del entendimiento, y del alcance de nuestro conocimiento a priori. Kant sabe que hay otras alternativas concebibles, aunque tan débiles que más vale no perder el tiempo en combatirlas, dejando a sus partidarios la tarea de demostrarlas.

En la R. 5637 cita Kant cuatro rutas por las cuales la razón —que no acepta de buen grado sus limitaciones— pretende acceder inmediatamente a objetos sin atenerse »a las condiciones subjetivas de la sensibilidad y la apercepción«: (1) la ruta empírica de la universalidad alcanzada por inducción; (2) la »fanática« de la intuición intelectual del objeto; (3) la de la predeterminación por conceptos innatos, y (4) la *qualitas occulta* del sano sentido común, »que no rinde cuentas« (Ak 18:272). La intuición intelectual queda en cierto modo comprendida entre las alternativas del §14. Kant entiende que ella existe cuando el acto mismo de conocer crea su objeto; para él es obvio que el conocimiento humano jamás se encuentra en este caso, y que el hombre no es capaz de intuición intelectual. La cruda invocación del sano sentido común sería talvez tolerable si hubiera una efectiva comunidad de pareceres entre los metafísicos, en cuyo caso nadie habría sentido la necesidad de examinar las bases del conocimiento a priori; pero no puede servir para resolver o, mejor dicho, desechar el problema crítico, después que las desavenencias en estas materias justamente llevaron a plantearlo. Como la ruta de la inducción ha sido demolida por Hume, resta sólo una alternativa que considerar además de las que reconoce el §14: la »vía intermedia« a que Kant alude en un pasaje de la *Crítica* (B 167) y que en *Prolegómenos* atribuye a Crusius (Ak 4:319n; cf. Ak 10:131). Ella supone que el Creador de las cosas y de nuestro entendimiento ha dispuesto éste de tal modo que pueda conocerlas a priori. Como es obvio, sólo podremos confiar en que el Creador asegure la adecuación de nuestros conocimientos de las cosas si damos por seguro nuestro conocimiento del

Creador. Pero si se acepta sin base una hipótesis como ésta, es imposible fijar un límite a la aceptación de disposiciones predeterminadas para formular juicios verdaderos, y cualquiera podrá invocar la garantía de Dios para las más peregrinas opiniones. Además, esta forma de justificar los conocimientos a priori no fundamenta su necesidad; según ella, la adecuación entre nuestros conceptos y sus objetos es una mera coincidencia, que no deja de ser contingente porque se deba a una intervención de Dios.

La sección introductoria del capítulo de la Deducción es común a ambas versiones, excepto por el párrafo final de la versión de 1781, que en 1787 desaparece y es reemplazada por un pasaje más extenso, relativo a otras materias. El párrafo suprimido se refiere a las »fuentes originarias (capacidades o facultades del alma) que contienen las condiciones de la posibilidad de toda experiencia« y a su respectivo aporte a la constitución de ésta (KrV, A 94). Las secciones segunda y tercera de la Deducción de 1781 contienen dos pasajes afines a éste (KrV, A 97, A 115), que también corren la misma suerte en la edición de 1787, sin que los reemplace un nuevo texto que exprese la posición final de Kant sobre esta materia. Se ha dicho que los tres pasajes son incompatibles entre sí. Una lectura atenta y desprejuiciada muestra, en mi opinión, que no es así, aunque ninguno es una repetición mecánica de los otros. Por lo demás, aunque hubiese discrepancias entre ellos, esto no tendría mayor importancia, pues las »facultades o capacidades« que Kant distingue en estos pasajes no son más que distintos modos de concebir la unidad y variedad de nuestras posibilidades de conocer, sin que pueda atribuírseles una realidad subsistente (si Kant les atribuyera subsistencia real estaría practicando la psicología racional por él vedada). Por tanto, sería lícito distribuir entre ellas, una vez de una manera y otra de otra, según el punto de vista demandado por el contexto, las funciones requeridas para la constitución de la experiencia.

No creo que haga falta invocar la relatividad de toda clasificación crítica de facultades para explicar las pretendidas contradicciones entre los tres pasajes, porque no veo que haya tales contradicciones. Sin embargo, dicha relatividad obtiene en estos tres pasajes una confirmación notable gracias a un rasgo que comparten: la facultad del entendimiento, que Kant cita de ordinario como uno de los grandes troncos o fuentes de todo nuestro

conocimiento, no es nombrada en ninguno de los tres como una facultad independiente; las fuentes de la experiencia que estos pasajes distinguen son el sentido, la imaginación y la apercepción, y esta última, o conciencia de la propia identidad, no puede confundirse con el entendimiento, o facultad de concebir un objeto en general, esto es, de pensar los conceptos a priori primordiales o categorías. La no aparición del entendimiento entre las facultades primarias de la mente en estos pasajes es impuesta justamente por el contexto, es decir, por la tarea misma que Kant se propone resolver mediante la »deducción subjetiva«. Se trata de determinar cómo son posibles los conceptos a priori, esto es, »cómo es posible la facultad misma de pensar« (KrV, A XVII). Para ello, hay que referir esta posibilidad a otras posibilidades, a otros aspectos de la autoconsciente posibilidad de conocer, y esperar que éstas, al autoevidenciarse, la hagan evidente también a ella. Por eso Kant describe las tres »fuentes« distinguidas por él como »tres fuentes subjetivas del conocimiento, que hacen posible el entendimiento mismo, y mediante éste, toda experiencia, como un producto empírico del entendimiento« (KrV, A 97s). La terminología escolástica del párrafo final del §14 y de sus pasajes paralelos se comprenderá mejor cuando hayamos avanzado más en el estudio de la cosa misma que esa terminología aspira a sistematizar. Para ello tenemos que ocuparnos de las secciones segunda y tercera de la Deducción de 1781, en las que debía resolverse el problema propio de este capítulo.

2

La sección segunda de la Deducción de 1781 se titula »De los fundamentos a priori de la posibilidad de la experiencia«. Directamente bajo este título vienen cinco párrafos introductorios y luego, bajo el nombre de »advertencia preliminar«, otro párrafo más donde se señala que las cuatro divisiones numeradas del 1 al 4 que siguen a continuación y forman el cuerpo de la sección segunda no están destinadas tanto a instruir al lector como a prepararlo para la exposición sistemática de la deducción, reservada para la sección tercera. Comentaré en seguida brevemente los cinco párrafos introductorios (§III.C.2a) y luego abordaré sucesivamente la doctrina de la triple síntesis expuesta en las divisiones nº 1 y nº 2 y en el

comienzo de la nº 3 (§III.C.2b-2c) y la doctrina del objeto trascendental contenida en el resto de la división nº 3 (§III.C.2d). Finalmente, comentaré la división nº 4 (§III.C.2e). De ahí pasaremos a estudiar la exposición sistemática de la deducción en la sección tercera.

a

Los cinco párrafos introductorios de la sección segunda desempeñan un doble papel: primero se trata de confirmar el planteamiento del problema de la posibilidad de los conceptos a priori en el §14, esto es, el planteamiento de la deducción objetiva (de esto se ocupan los tres primeros párrafos); luego se trata de mostrar por qué la deducción objetiva remite a la deducción subjetiva y de bosquejar el planteamiento de ésta (a ello se refieren los últimos dos párrafos).

Kant comienza rechazando de plano la posibilidad de generar conceptos a priori que carezcan de toda conexión con la experiencia. Es contradictorio e imposible, dice, suponer que un concepto generado enteramente a priori se refiera a un objeto, aunque no pertenezca al concepto de la experiencia posible ni conste de elementos de una experiencia posible. Tal pretendido concepto carecería de todo contenido, pues ninguna intuición podría corresponderle, ya que las intuiciones mediante las cuales los objetos pueden sernos dados constituyen el campo de la experiencia posible. Por tanto, un concepto a priori sin relación con la experiencia posible es sólo la forma lógica de un concepto, pero no el concepto mismo, mediante el cual se piensa algo.

Si hay conceptos puros a priori, prosigue Kant, no pueden contener nada empírico, pero deben representar puras condiciones a priori de una experiencia posible, y sólo este carácter suyo puede fundar su realidad objetiva. Con ello queda trazada la vía para una deducción trascendental, o justificación de la validez o »realidad« objetiva de conceptos a priori: para lograrla hay que investigar cuáles son las condiciones a priori de que depende la posibilidad de la experiencia. Cada concepto que exprese suficientemente y de modo universal una de estas condiciones de la experiencia debe llamarse un »concepto puro del entendimiento«. La llamada »deducción metafísica« ha exhibido presuntamente en las

categorías el inventario completo de los conceptos puros primordiales (aunque, en rigor, sólo la deducción trascendental justifica esta equivalencia). »Sería una deducción suficiente de las mismas y una justificación de su validez objetiva que pudiésemos mostrar que sólo mediante ellas puede pensarse un objeto« (KrV, A 97).

Hasta aquí Kant no avanza más allá de donde había llegado en la sección primera de la Deducción, y el pasaje casi no merecería atención si no proclamase con extraordinaria claridad y decisión el rechazo kantiano de las ideas innatas, implícito en su repudio de la intuición intelectual (cf. §III.n3, p. 846). Como los actos de pensamiento no son capaces por sí mismos de conjurar la presencia del objeto pensado, su ejercicio depende de que la receptividad suministre datos que lo requieran y provoquen. La pasividad de nuestra facultad de conocer arraiga en su espontaneidad misma, que no puede actuar si no es solicitada. Y en esta radical pasividad de nuestra facultad de pensar se fundan también sus límites: la restricción crítica del empleo objetivo de los conceptos a priori es una consecuencia casi inmediata de esta condición de nuestro entendimiento, referido, como Kant muestra aquí, esencialmente a la posibilidad de la experiencia —esto es, del conocimiento por enlace de percepciones— e intrínsecamente dispuesto para hacerla posible. Pero no sólo el empleo objetivo del entendimiento estará vinculado directamente a la posibilidad de la experiencia; este vínculo restringe aun su empleo no objetivo o arbitrario. Si dispongo de conceptos puros del entendimiento, esto es, de conceptos que expresen las condiciones formales de la experiencia, puedo valerme de ellos para concebir objetos imposibles o que ninguna experiencia me puede presentar; basta para ello que omita en el enlace de aquellos conceptos alguna de las condiciones necesarias de una experiencia posible (concepto de espíritu) o que amplíe el concepto puro del entendimiento más allá de lo que una experiencia puede abarcar (concepto de Dios). »Pero los *elementos* para todos los conocimientos a priori, e incluso para las ficciones arbitrarias e incongruentes, aunque no pueden proceder de la experiencia (pues si lo hicieran no serían a priori), tienen que contener siempre las condiciones a priori de una experiencia posible y de un objeto suyo, *pues de otro modo no sólo no se pensaría nada con ellos, sino que ellos mismos, por carencia de datos, ni siquiera podrían surgir en el pensamiento*« (KrV, A 96; yo destaco la frase final). Por esto Kant, cuando más adelante defienda la necesidad de

pensar, con fines de orden práctico, en entes que no pueden ser objeto de una posible experiencia, sostendrá que hay que pensarlos analógicamente, tomando pie siempre en cosas y relaciones familiares en el campo empírico.

El cuarto párrafo efectúa el tránsito a la deducción subjetiva. Esboza una justificación de este tránsito que no logra ser satisfactoria. En rigor, la necesidad de la deducción subjetiva sólo puede comprenderse después de conocerla, y muchos comentaristas no la han comprendido ni siquiera entonces. Las frases justificativas con que Kant nos conduce a ella aquí desempeñan más bien la función retórica de presentar el tema que se abordará a continuación. Acaba de decir que la deducción de las categorías mostrará que sólo mediante ellas se puede pensar un objeto. Ahora agrega que, como ese pensamiento no ocupa sólo la facultad de pensar, o sea el entendimiento, y como el entendimiento mismo, en cuanto facultad cognitiva que ha de referirse a objetos, también reclama una elucidación de la posibilidad de tal referencia, es preciso examinar las fuentes subjetivas que son el fundamento a priori de la posibilidad de la experiencia. Este examen, dice Kant, no debe concernir a su constitución empírica sino a su naturaleza trascendental (otra frase cuyo sentido sólo puede aclararse a la luz de los textos en que Kant desarrolla el examen en cuestión).

El párrafo quinto toca ya el tema de la triple síntesis, que se explicará luego en las divisiones numeradas 1, 2 y 3. La primera frase hace valer una consideración básica: todo conocimiento humano y en particular todo conocimiento empírico abarca una pluralidad de representaciones comparadas y enlazadas; no podría pues haber conocimiento si cada representación particular fuera enteramente ajena a las otras, aislada y separada de ellas. La observación es trivial; más hondo calará Kant un poco más adelante cuando funde en la condición temporal de la conciencia la necesidad del enlace de las representaciones. Pero quienes no quieran seguirlo a estas honduras pueden tomar esa trivialidad como premisa: el conocimiento humano envuelve multiplicidad, pero supone, por lo mismo, enlace. La versión de 1787 se contenta con partir de aquí. El enlace no puede proceder de la mera recepción pasiva de los datos sensoriales. Kant atribuye a la receptividad sensible una »sinopsis« (literalmente »visión conjunta«) de su contenido, pero agrega que a la sinopsis tiene que corresponder una síntesis, esto es, una operación de enlazar, de combinar, que sólo puede proceder de nuestra espontaneidad. Distingue tres fases o

aspectos de esta síntesis, de que tratará en detalle en los párrafos siguientes. Todas figuran necesariamente en cada conocimiento. La triple síntesis »de la aprehensión de las representaciones en la intuición, de la reproducción de las mismas en la imaginación y de su reconocimiento en el concepto« nos da, dice Kant, la pista de tres fuentes subjetivas del conocimiento que hacen posible el entendimiento, y la experiencia como producto suyo (KrV, A 97). Estas tres fuentes a que Kant alude aquí sin nombrarlas no pueden ser otras que esas »tres fuentes originarias (capacidades o facultades de la mente) que contienen las condiciones de la posibilidad de toda experiencia«, que enumeró al final del §14: el *sentido*, la *imaginación* y la *apercepción* (KrV, A 94).[49] Las tres fases de la síntesis nos remiten justamente a ellas; pero esto no quiere decir —ni lo dice Kant en ningún pasaje— que cada una de estas fases o formas de la síntesis sea la obra de una de estas capacidades o facultades del alma. Kant acaba de sostener que la síntesis es cosa de la espontaneidad. Por tanto, no cabe atribuir ninguna síntesis al sentido. La »síntesis de la aprehensión« no es *obra* de la sensibilidad, sino que *ocurre en ella*, con sus datos. Kant, por lo demás, lo dice expresamente en la página A 120, donde leemos que la imaginación o facultad activa de síntesis de lo múltiple contenido en cada apariencia sensible ejerce directamente sobre las percepciones del sentido una acción que se llama aprehensión. Tampoco es lícito atribuir a la tercera fuente subjetiva, o apercepción, la síntesis del reconocimiento en el concepto, aunque será la necesidad de esta síntesis lo que nos ponga sobre la pista de esa tercera fuente. El pasaje de A 97 no contradice pues, ni siquiera en apariencia, el texto de A 94 en que Kant había atribuido al »sentido« la »sinopsis« de lo múltiple de las representaciones, a la imaginación (y sólo a ella) la síntesis de eso múltiple y a la apercepción la unidad de dicha síntesis.[50]

b

La exposición sobre la triple síntesis contenida en los párrafos siguientes es el texto que, según Vaihinger y sus partidarios, Kant agregó a última hora a la Deducción de 1781, para luego eliminarlo por completo en la versión de 1787. Se ha dicho asimismo que en este pasaje, más que en otro alguno de la Deducción, Kant basa sus conclusiones en la observación

introspectiva, método propio de la psicología empírica. La inclusión de estos párrafos ha sido atribuida a la influencia del psicólogo Tetens, cuya obra principal, aparecida en 1777, Kant mantenía constantemente sobre su mesa de trabajo (según el testimonio de Hamann).[51] La orientación psicologista de la argumentación empleada aquí habría inducido a Kant a suprimir enteramente este pasaje y la doctrina expuesta en él. Sin embargo, cualesquiera que hayan sido los motivos que indujeron a Kant a prescindir de este texto en la segunda edición, no me parece que peque de psicologismo. No se trata aquí de comprobar hechos efectivos de la vida mental sino de poner de manifiesto la estructura de las condiciones que la posibilitan. Y el proceso que la hace evidente no consiste en una meditación sobre fenómenos psicológicos particulares, sino en un análisis de los supuestos de la conciencia del tiempo, que no es conciencia empírica de un hecho, sino autoconciencia a priori de una posibilidad. La sospecha de psicologismo nace de que este análisis no es, ni puede ser una simple descomposición lógica de un concepto claramente definido. No disponemos de tal concepto de tiempo. La autoconciencia del tiempo ha permitido a Kant una »exposición« de algunos de sus caracteres esenciales en la Estética, pero ellos no son los que entran en juego aquí. Se apela ahora a otros caracteres de la autoconciencia del tiempo, por cierto evidentes para todos, pero que no se infieren de una definición previa, sino que se reconocen por la vía de la autorreflexión. Esta clase de reflexión, por la que tomo conciencia de la naturaleza de *mis posibilidades*, no puede confundirse con aquella otra, más familiar talvez, por la cual me entero de *mis estados*, me doy cuenta, por ejemplo, de que tengo frío o de que tengo miedo. Esta última puede quizás servir de base a una psicología introspectiva. Aquélla en cambio se sitúa de antemano en otro nivel, independiente de las vicisitudes de los hechos.

Kant »deducirá« los conceptos a priori mostrando que intervienen en la constitución del conocimiento empírico. Se trata de ver cómo aun la más elemental conciencia empírica, cuya posibilidad nadie pondría en duda, supone la validez de tales conceptos. Pero la deducción no puede ir directamente de la consideración de una conciencia empírica dada a la justificación de los conceptos a priori implicados por ella, pues en tal caso la justificación quedaría restringida a esa conciencia particular, sería tan

empírica y contingente como ella. La justificación de los conceptos a priori como condición de posibilidad de la experiencia se hace por esto indirectamente, apelando a una conciencia no empírica que, según sabemos ya, toda conciencia empírica supone y envuelve: la conciencia del tiempo. Kant ha mostrado al tiempo como forma universal de la sensibilidad; la conciencia del tiempo es la conciencia más general de nuestra posibilidad de percibir y, percibiendo, adquirir experiencia. La doctrina de la triple síntesis se encaminará a mostrar, destacando caracteres obvios de la conciencia autoconsciente del tiempo, que ésta implica actos que tienen que estar regulados por conceptos a priori. La exposición de esta doctrina empieza por ello recordando, en »una observación general que debe absolutamente tomarse como base en todo lo que sigue« (KrV, A 99), que nuestras representaciones sin excepción, están sujetas a la forma del tiempo. Kant funda aquí, como en otros pasajes, esta universalidad del tiempo en la condición, que él mismo le atribuye, de ser la forma del sentido interno. »En último término, todas las representaciones, vengan de donde vengan, en cuanto representaciones, son modificaciones del sentido interno« (R. 5436, Ak 18:267).[52] Si con esto Kant sólo quiere decir que todas las representaciones, en cuanto son representaciones mías, se ordenan según la forma del tiempo —sin que por ello carezcan de otras formas de orden que asumen en cuanto son representaciones de cierta clase (orden espacial, por ejemplo, en el caso de las representaciones llamadas »del sentido externo«) — la aseveración es inobjetable, aunque un tanto trivial. Decir que la condición temporal de las representaciones les viene de que son mías equivale a declarar que el tiempo es una forma universal de mi conciencia, y no constituye propiamente una explicación de la universalidad del tiempo. Por otra parte, si la temporalidad es un carácter común a todas las representaciones, no puede usarse como criterio para distinguir un sentido »interno«, cuya »forma« privativa fuese el tiempo, de otro sentido »externo« cuya »forma« no sería el tiempo. En todo caso, la premisa en que descansa la doctrina de la triple síntesis es la universalidad del tiempo como forma de la sensibilidad y, por ende, de toda conciencia empírica, y no la justificación que Kant tiene que dar a esa universalidad para conciliarla con su tesis cuestionable de que el tiempo sólo es la »forma del sentido interno«.

Una vez establecida la condición temporal de todas nuestras representaciones, Kant procede a fijar sobre esta base un primer rasgo común a toda conciencia empírica. »Toda intuición contiene en sí una multiplicidad que, sin embargo, no sería representada como tal si la mente no distinguiese el tiempo en la sucesión de las impresiones; pues, en cuanto esté contenida en un instante, cada representación no puede nunca ser otra cosa que una unidad absoluta« (KrV A 99). Este pasaje merece ser cuidadosamente examinado, pues en él se apoya la doctrina de la triple síntesis, expuesta a partir de aquí. Asevera en primer término que toda intuición lo es de algo múltiple; las representaciones intuitivas humanas no son nunca simples; lo dado en ellas se presenta siempre como algo que admite análisis. Esta primera aseveración se limita a consignar un carácter de toda conciencia intuitiva al que Kant alude también en otros pasajes. »La simplicidad absoluta no es un concepto que pueda referirse inmediatamente a una percepción« (KrV, A 784/B 812). »Lo simple no puede figurar en ninguna experiencia […]. La posibilidad de un *fenómeno simple* es incomprensible [*Die Möglichkeit einer einfachen Erscheinung ist gar nicht einzusehen*]« (KrV, A 772/B 800). »Lo simple es absolutamente imposible, lo mismo en el espacio que en la serie del tiempo« (Ak 8:203).[53] Kant no intenta, pues, justificar este carácter obvio de toda intuición, sino que toma pie en él para establecer lo que le parece ser una condición suya: la intuición no podría ser, como de hecho es siempre, intuición de algo múltiple, si la conciencia que intuye no distinguiera el tiempo en la sucesión de las impresiones sensibles. El acto mismo de intuir debe ir acompañado de la conciencia de la sucesión temporal. Según esto, la intuición de lo múltiple no es posible como acto instantáneo, sino únicamente como proceso, y a este proceso no puede faltarle la conciencia de su carácter de tal.

Esta tesis juega un papel decisivo en la primera versión de la deducción trascendental y no es reemplazada en la segunda por otra de nivel comparable o más profundo. En cierto modo, pues, ella aporta la justificación última de la necesaria intervención de conceptos en la constitución de la experiencia. ¿Cómo justifica Kant esta tesis fundamental? El texto citado dice que la distinción del tiempo en la sucesión de las impresiones es indispensable para que haya intuición efectiva de su

multiplicidad, porque una representación contenida en un instante no puede ser sino una unidad absoluta. Conviene prevenir un malentendido: Kant no está afirmando que nuestras representaciones intuitivas sean de hecho instantáneas y constituyan, por esto, una unidad absoluta cada una; si esto fuera así, la multiplicidad representada por la intuición sucesiva de estas unidades se compondría de elementos simples, en abierta contradicción con los fenómenos y con la enseñanza expresa de Kant. Por lo demás, si hubiera efectivamente representaciones intuitivas simples, o sea, »unidades absolutas«, no habría derecho a afirmar que »toda intuición contiene en sí una multiplicidad«, como asevera Kant al comienzo del pasaje comentado. Antes bien, lo que esta aseveración implica —dado que, según Kant, una intuición instantánea tendría que ser absolutamente simple— es lisa y llanamente esto: *no puede haber intuiciones instantáneas, sino que toda representación intuitiva es un proceso, consciente de su condición de tal*.[54]

Aclarado así el significado de la tesis de Kant, hay preguntarse por su verdad. ¿Es efectivo que una intuición instantánea tendría que ser absolutamente simple? Se ha sostenido que si así fuese, toda multiplicidad tendría que ser captada sucesivamente, aunque sus elementos coexistiesen. Según Heinrich Lange, que parece estar de acuerdo con esta tesis de Kant, ella significa que »aun todo lo simultáneo sólo puede ser conocido como simultáneo en la aprehensión sucesiva de sus partes« (1958/59, pp. 489s). De esta conclusión se ha dicho que no se ajusta a la conciencia real: parece obvio que podemos percibir la complejidad del follaje de un árbol con un solo golpe de vista, sin tener que pasar por una aprehensión sucesiva de sus partes. Pero además la conclusión objetada es insostenible en principio: no podría haber una representación de lo sucesivo como tal sin una conciencia actual de las fases que se suceden. Como dice Whitrow (1961, p. 75), «paradójicamente, para representarse dos hechos como sucesivos hay que pensar en ambos a la vez«.[55]

Este debate presupone el malentendido que creo haber superado arriba. Las objeciones aludidas sólo alcanzan la tesis de Kant si ésta significa que, como la representación contenida en un instante no puede ser compleja, la intuición de lo complejo sólo puede lograrse mediante una sucesión de intuiciones instantáneas de los elementos de que consta. Sin embargo, si fuese así, toda representación compleja tendría que dejarse descomponer en

elementos simples, pues, si los elementos discernibles en ella fuesen también complejos no podrían ser objeto de intuición instantánea. Pero Kant rechaza expresa y reiteradamente la posibilidad de distinguir elementos simples en las representaciones intuitivas. Más aún, si tal posibilidad existiera y, por tanto, fuera posible una intuición de lo simple así distinguido, sería falso el aserto inicial que motiva el texto en cuestión, a saber, que »toda intuición contiene en sí una multiplicidad«. De hecho, si atendemos a nuestra vida mental efectiva, no podremos señalar una sola excepción a este aserto, pero tampoco podremos indicar una sola representación intuitiva a la que falte la conciencia de su duración, Las intuiciones simples y las intuiciones instantáneas no son más que ficciones filosóficas, y la equivalencia necesaria de estas dos clases de intuición no puede confirmarse con una observación empírica, simplemente porque no hay en la experiencia humana ningún ejemplo de cualquiera de ellas. Aun el golpe de vista en que apreciamos la complejidad del follaje de un árbol no es estrictamente instantáneo, exento de duración, y cuando para representarnos dos hechos como sucesivos pensamos en ambos *a la vez*, esa »*vez*« es un lapso de tiempo, de cuyo transcurso somos conscientes.

Pero si es así, si toda intuición empírica contiene una multiplicidad y consiste en el proceso de captarla, ¿por qué no se atiene Kant simplemente a este hecho, en vez de esgrimir argumentos controvertibles para demostrar su necesidad? Creo que esta pregunta admite una sola respuesta válida, que permitirá precisar el alcance legítimo del texto discutido. En éste se trata de sentar una de las bases para justificar el empleo objetivo de los conceptos puros del entendimiento. Tal justificación no puede cimentarse meramente en observaciones empíricas. La prueba de que el uso de conceptos a priori es una condición de posibilidad de todo conocimiento empírico sólo puede conducirse con la requerida universalidad y necesidad si se basa en un análisis de esa representación a priori que está imbricada en toda conciencia empírica, la intuición pura del tiempo. Por lo demás, sólo la reflexión sobre los caracteres de la intuición pura —del tiempo o del espacio— autoriza a hacer declaraciones acerca de »toda intuición« como las contenidas en nuestro texto. Las generalizaciones que se refieran sólo a intuiciones empíricas no pueden revestir la necesidad e incondicionalidad que reclama la tesis examinada. La imposibilidad de que una intuición compleja sea no obstante instantánea sólo puede establecerse con la certeza requerida si se

manifiesta con la evidencia propia de la intuición pura. Como autoconciencia de la posibilidad de percibir, ella comprende también una conciencia de cómo no es posible percibir. La tesis de Kant sobre el carácter necesariamente sucesivo aun de la intuición de lo simultáneo quedará acreditada si y sólo si la propia intuición del espacio, como conciencia de la posibilidad de percibir una multiplicidad coexistente, es a la par conciencia de la imposibilidad de percibirla excepto en el curso de un proceso. Ahora bien, Kant subraya más de una vez que la intuición del espacio envuelve justamente esta conciencia: »No podemos figurarnos ninguna línea, sin *trazarla* en el pensamiento, ningún círculo, sin describirlo« (KrV, B 154; cf. B 137s). »No puedo representarme ninguna línea, por pequeña que sea, salvo trazándola en el pensamiento, esto es, engendrando todas sus partes sucesivamente [*nach und nach*] a partir de un punto, para llegar así a registrar esta intuición« (KrV, A 162s/B 203). Aquí, en la conciencia a priori de las propias posibilidades e imposibilidades, y no en un simple recuento de constataciones empíricas, puede fundarse la aseveración kantiana de que toda intuición de lo múltiple supone una conciencia del distingo entre las fases sucesivas del tiempo.[56] Y si Kant habla de distinguir el tiempo »en la sucesión de las impresiones«, esta referencia a la intuición empírica no tiene por objeto restringir a ella el alcance de la tesis formulada ni mucho menos cimentarla en una reflexión sobre los caracteres peculiares de esta suerte de intuición. Lo que vale para la intuición pura se aplica también a la intuición empírica en cuanto está condicionada por aquélla; y si Kant ha preferido hablar aquí expresamente más bien de esta última, ello se debe probablemente a un deseo de aproximarse al punto de vista del lector. Por lo demás, a lo largo de estos tres párrafos relativos a la triple síntesis Kant aduce varias veces caracteres psicológicamente observables de la conciencia empírica, para embarcarse luego en una investigación de las condiciones a priori de su posibilidad. En todos estos casos, la mención de los hechos empíricos tiene sólo un valor didáctico (cuestionable), pues la argumentación rigurosa de Kant concierne, como no puede menos de hacerlo, solamente a la posibilidad de la intuición pura, cuya condición de supuesto implícito en toda conciencia empírica se puso en evidencia en la primera parte de la *Crítica*.

c

La argumentación sobre la triple síntesis se aprecia y comprende mejor dejando de lado por el momento las referencias a procesos mentales empíricos que contiene y atendiendo sólo a la línea de pensamiento simple y directa que establece la necesidad de la síntesis triple como condición de posibilidad de la intuición pura. Toda intuición pura es conciencia de una multiplicidad infinitamente divisible. De ahí que ninguna intuición empírica pueda ser la conciencia de algo simple, pues su objeto se presenta necesariamente como condicionado por el objeto de la intuición pura —espacio o tiempo—, y como una particularización de su forma universal. Pero la multiplicidad infinita dada en la intuición pura tiene que ser de algún modo recogida y unificada para que se la capte en una conciencia; la »sinopsis« o »visión conjunta« de la multiplicidad pura demanda un acto que la abarque y enlace, esto es, lo que Kant llama una »síntesis«. »Entiendo por *síntesis*, en el sentido más general del término, la acción de añadir unas a otras diversas representaciones y comprender su multiplicidad en un conocimiento. Tal síntesis es *pura* cuando lo múltiple no es dado empíricamente, sino a priori (como [lo múltiple] en el espacio y el tiempo)« (KrV, B 103). A la síntesis de que aquí se trata, ejercida directamente sobre lo múltiple de la intuición, Kant la llama *síntesis de la aprehensión*. Es la primera fase de la triple síntesis cuya necesidad quiere probar. »Esta síntesis de la aprehensión tiene que ejercerse también a priori, esto es, con respecto a las representaciones que no son empíricas. Pues sin ella no podríamos tener a priori ni las representaciones del espacio ni las del tiempo, ya que éstas sólo pueden ser generadas por la síntesis de lo múltiple que la sensibilidad ofrece en su receptividad originaria. Tenemos, pues, una síntesis pura de la aprehensión« (KrV, A 99s). Como la síntesis es activa, esta sencilla argumentación está demostrando la participación necesaria de la espontaneidad mental en la génesis de la intuición pura del espacio y el tiempo. Como la espontaneidad ha sido equiparada desde un comienzo al entendimiento o facultad de pensamiento conceptual, a un dogmático de la vieja escuela talvez le baste con lo dicho como prueba de la necesidad de emplear conceptos en la formación de aquellas representaciones. Pero dicha equiparación sólo quedará justificada ahora, cuando Kant muestre, en las

dos divisiones siguientes, que la síntesis de la aprehensión, cuya necesidad ha establecido, supone y envuelve otra forma de síntesis, que a su vez tiene que ser regulada por conceptos.

Para ello Kant invoca el carácter procesual de toda intuición pura. Lo múltiple abarcado y recogido por la síntesis pura de la aprehensión sólo puede darse sucesivamente, y sin una operación activa que lo retenga caería sucesivamente en el olvido. Esta operación que retiene lo dado ya pasado, combinándolo con lo presente, es la *síntesis de la reproducción*. »Es obvio que cuando trazo una línea en el pensamiento, o quiero figurarme el tiempo desde un mediodía al próximo, o aunque sólo sea representarme un cierto número, necesariamente tengo que captar primero en el pensamiento estas representaciones múltiples unas tras otras.[57] Pero si yo perdiera siempre de mi pensamiento las representaciones anteriores (las primeras partes de la línea, las partes precedentes del tiempo, o las unidades representadas unas tras otras) y no las reprodujera cuando paso a las siguientes, nunca se llegaría a una representación completa, y ninguna de las ideas [*Gedanken*] mencionadas, *ni siquiera las representaciones fundamentales primarias y más puras de espacio y tiempo podrían surgir jamás*« (KrV, A 102; énfasis mío). Por esto, »la síntesis de la aprehensión está inseparablemente atada a la síntesis de la reproducción« (ibid.), y ésta es tan imprescindible como aquélla para el surgimiento de una intuición pura. En rigor, ambas operaciones de síntesis vienen a ser la misma. En efecto, la síntesis de la reproducción debe retener lo dado pasado ligándolo a lo presente, esto es, aprehendiéndolo conjuntamente con ello; la síntesis de la aprehensión, por su parte, sólo puede abarcar y recoger lo múltiple que sin cesar tiende a escaparle, si se logra reproducirlo; la reproducción es pues aprehensiva, la aprehensión necesariamente reproductiva, y aprehensión y reproducción son sólo dos aspectos, distinguidos aquí únicamente para facilitar el desarrollo del argumento, de una actividad sintética unitaria, ejercida por la espontaneidad de la mente sobre lo múltiple dado a priori en la receptividad originaria.

El próximo paso de Kant consiste en mostrar que la síntesis aprehensivo-reproductiva sólo es posible mediante el empleo de conceptos que le confieran unidad en lo que él llama la síntesis del reconocimiento. »Sin la conciencia de que aquello que pensamos es justamente lo mismo

que pensábamos un momento antes, toda reproducción en la serie de las representaciones sería inútil. Pues sería una nueva representación en el estado actual, que no pertenecería de ninguna manera al acto que la hubiera engendrado paulatinamente, y lo múltiple de la misma aún no constituiría un todo, porque carecería de la unidad que sólo puede procurarle la conciencia« (KrV, A 103).[58] Esta conciencia, que unifica en una representación lo múltiple, intuido sucesivamente y luego reproducido, es lo que llamamos *concepto*. La argumentación anterior demuestra pues la necesaria intervención de conceptos en la formación de toda conciencia que presuponga una síntesis reproductiva. Tal es el caso de toda conciencia empírica, pero también el de la intuición pura. Kant restringe innecesariamente el alcance de su argumento cuando dice, unas líneas más adelante, que sin esta conciencia de la unidad de la síntesis »son totalmente imposibles los conceptos y, con ellos, el conocimiento de objetos« (KrV, A 104). Según lo que él mismo ya ha expresado, dicha conciencia es indispensable no sólo para que haya conceptos, sino para que la reproducción no sea inútil y sirva de base efectivamente a una síntesis; y vimos que la síntesis de la reproducción era imprescindible aun para que surjan »las representaciones fundamentales primarias y más puras del espacio y el tiempo« (KrV, A 102). La síntesis de la multiplicidad pura que genera estas representaciones se llama la síntesis pura, y los conceptos que confieren unidad a esta síntesis pura no pueden ser sino los conceptos puros del entendimiento (cf. KrV, A 78s/B 104s). Por otra parte, es claro que la formación de conceptos empíricos presupone una conciencia empírica ya constituida. Por tanto, los conceptos indispensables para la constitución aun de la primera y más elemental conciencia empírica tienen que ser a priori. La argumentación precedente bastaría, pues, para establecer la necesaria participación de conceptos a priori en el surgimiento de la intuición pura y en la constitución de toda conciencia empírica. Sin embargo, Kant ha preferido no sacar aún esta conclusión, sino seguir ahondando el tema de las condiciones de la síntesis, talvez porque sólo de este modo podía esperar descubrir algo más sobre la función de los conceptos a priori en el proceso de síntesis.

Con este propósito, en las páginas restantes de la división nº 3, Kant aborda el difícil problema del significado y origen de la noción de objeto.

En el curso de esta investigación se muestra que la síntesis supone y envuelve la conciencia de sí. Ello es por lo demás bastante obvio: la síntesis aprehensiva sólo es posible unida a la síntesis reproductiva y ésta sería vana sin el reconocimiento de que lo actualmente representado es lo mismo dado anteriormente y reproducido; pero dicho reconocimiento implica por cierto la conciencia de la identidad de la actividad que recogió lo dado y ahora lo reproduce, la autoconciencia de la síntesis como tal. Si yo no sé que soy el mismo que escuchó doce campanadas una tras otra y ahora las recuerda a todas, malamente puedo identificar las campanadas reproducidas con las antes escuchadas y establecer qué hora precisamente ha dado el reloj de la iglesia. Esta conciencia de la *mismidad* del proceso síntético de la vida mental es la *apercepción*. Este término, utilizado ya por Leibniz para designar la conciencia de sí, alude a su carácter de acompañante de la percepción (*ad-perceptio*), de conciencia de la conciencia perceptiva. Al mostrar que es condición de posibilidad de la síntesis que funda toda intuición pura y empírica, Kant hace de la apercepción el principio primero del conocimiento.[59] Sobre esta base podrá definir con más precisión el papel que juegan en él los conceptos puros. Kant hará ver que la apercepción sólo puede acompañar a todas mis representaciones si éstas satisfacen ciertas condiciones, requeridas para que puedan combinarse en una sola conciencia autoconsciente,[60] e interpretará a las categorías o conceptos puros primordiales como la representación general de esas condiciones (KrV, B 143; cf. A 111-112). Las condiciones generales para la combinación de las representaciones en una autoconciencia se traducen en reglas universales de la síntesis de las representaciones; y las categorías vienen a ser entonces los conceptos de estas reglas universales de la síntesis. Lo que Kant llama el »reconocimiento en el concepto« consiste propiamente en la conciencia de la identidad de la regla que preside la aprehensión y reproducción de lo múltiple representado. Ello es notorio en el caso de la síntesis empírica: reconocer que esto es un gato, aquello un teléfono, es tomar conciencia de que las presentaciones sensibles que refiero a cada uno de estos objetos se suceden y combinan conforme a cierto patrón o esquema, diferente en uno y otro caso, y los conceptos de gato y de teléfono no son sino las representaciones de la regla o ley propia de cada uno de estos esquemas (la cual preside y organiza la percepción de

cada gato, de cada teléfono). Kant admite que los conceptos empíricos se forman por la asociación habitual de las representaciones en combinaciones que se repiten; pero hace ver que esta asociación supone que las representaciones sean por lo menos asociables, lo cual demanda, por cierto, que ellas satisfagan las condiciones más generales para que se las pueda combinar en una autoconciencia. Las categorías son los conceptos de esas condiciones generales y ahora entendemos por qué se pudo decir que tales conceptos corresponden a las reglas universales de la síntesis. Las asociaciones que generan esos patrones habituales de síntesis cuya regla representan los conceptos empíricos presuponen patrones o esquemas universales cuyos conceptos son las categorías. Cada esquema de síntesis empírica es una particularización, condicionada por los datos sensoriales, de uno de estos esquemas universales. Se ve así que las leyes o reglas de estos esquemas organizan todo el contenido de la conciencia empírica, y que las categorías, que representan dichas leyes, son aplicables a todos los objetos de la experiencia.

d

Los textos sobre la triple síntesis muestran que toda intuición —pura o empírica— de una multiplicidad dada supone una conciencia unitaria, que unifique en una representación lo múltiple intuido sucesivamente y luego reproducido. Sin esta conciencia, concluye Kant, »son enteramente imposibles los conceptos y, por tanto, el conocimiento de objetos« (KrV, A 104). Esta observación figura al término del segundo párrafo de la división nº 3, »Acerca de la síntesis del reconocimiento en el concepto«. Enseguida Kant declara que ha llegado el momento de explicar el significado de la expresión »objeto de las representaciones«. Inicia así uno de los pasajes más controvertidos de la obra, que se extiende hasta el fin de la división citada (A 104-110). Su importancia es considerable. La deducción trascendental está destinada a establecer la validez objetiva de los conceptos a priori, o sea, su aplicabilidad al objeto del conocimiento y Kant aborda esta cuestión como un caso particular del problema más general de la referencia de la representación a su objeto. Un análisis de la noción misma de objeto, sobre todo si conduce a resultados opuestos a los prejuicios

habituales, tiene que jugar un papel decisivo en la solución de este problema. No es exagerado afirmar que Kant presenta en este pasaje la idea central de lo que llama su »revolución copernicana« (en KrV, B XVIS).[61] La novedad de lo que Kant dice aquí explica las dificultades de los lectores y las confusiones de los intérpretes.[62] Pero una lectura atenta y desapasionada hallará en este texto, creo, a través de todos los meandros de la exposición, un sentido claro y una intención precisa.

Hay que reconocer que en éste como en otros pasajes de la primera edición de la *Crítica*, Kant turba al lector con expresiones de sabor subjetivista, que en parte explican el juicio de esos críticos que tanto lo irritaron, asimilando su doctrina a la de Berkeley.[63] Así, cuando Kant escribe, al comienzo de nuestro texto, que »los fenómenos mismos no son más que representaciones sensibles que, en sí […], no deben ser considerados como objetos (fuera de la fuerza representativa [*außer der Vorstellungskraft*])« (KrV, A 104),[64] o cuando agrega, en la división nº 4, que la naturaleza no es »en sí más que una suma de fenómenos y por tanto no una cosa en sí, sino meramente un conjunto de representaciones de la mente« (KrV, A 114),[65] ciertamente invita a atribuir a esta »mente«, a la que pertenece esa »fuerza representativa«, la calidad de una sustancia, dotada de la existencia independiente que le está negando a los fenómenos de la naturaleza, y a considerar a éstos como meras modificaciones o estados de dicha sustancia. Ya se vio (§III.A.3) que esta interpretación no es admisible y que Kant llama »mente« (*Gemüt*) sólo a la unidad del proceso de manifestación de los fenómenos,[66] no a un ente que subsista independientemente de ellos y les ofrezca una base para su existencia. En las páginas bajo examen culmina una investigación encaminada a mostrar que esa unidad y la autoconciencia de esa unidad son necesarias para que los fenómenos puedan manifestarse. El resultado de esta investigación explica y legitima nuestro hábito de hablar de »mente« y »representaciones de la mente«. Ese resultado significa que la *subjetividad* de las representaciones, esto es, su pertenencia a la mente, envuelve, al menos en principio, su *objetividad*, esto es, su referencia a un objeto; la unidad característica de éste se revela como el supuesto y correlato necesario de la unidad constitutiva de aquélla. El lenguaje subjetivista, permisible para

quien sepa entenderlo, mal entendido nos sume en la confusión y el extravío.

No es inverosímil, con todo, que el propio Kant haya incurrido en el error en cuestión, cuando concluyó, en 1770, que los objetos de la representación sensible son fenómenos que no existen por sí mismos como tales, sin haber descubierto todavía la necesaria participación de los conceptos puros del entendimiento en la constitución de esos objetos ni la imposibilidad de aplicar legítimamente estos conceptos al conocimiento de entes suprasensibles. Desde la posición alcanzada en 1770 era casi inevitable entender a los objetos sensibles o fenómenos como un mero complejo de presentaciones sensoriales, y la »mente« o unidad de su manifestación como la autorrevelación de un alma sustancial. Definidas las cosas en estos términos, era razonable considerar a esas presentaciones como meros estados psíquicos, a los fenómenos de la naturaleza sensible como modificaciones de la sustancia espiritual. Pero ni aun entonces representaba este modo de ver la tendencia característica del pensamiento de Kant. La conclusión relativa al carácter fenoménico de las cosas sensibles descansa en consideraciones de orden ontológico concernientes a las relaciones entre el ser de estas cosas y la naturaleza del espacio y el tiempo en que aparecen, y Kant nunca sostuvo que tales fenómenos fuesen un puro espejismo e ilusoria la consistencia con que se nos ofrecen en la experiencia diaria. Las mesas y sillas, lámparas y libros que hallamos en torno nuestro no son, a juicio de Kant, meros fantasmas, y la no independencia que declara propia de su modo de ser alude a su mutua interdependencia, no a su dependencia de un alma sustancial y existente por sí misma. Sostener con Kant la idealidad de las cosas materiales no significa pues negar su realidad o subordinarla a la de una sustancia inmaterial, sino más bien radicar esa realidad en el tejido de sus relaciones. La *Crítica* y en particular la deducción trascendental ahondan justamente en la determinación de la naturaleza y el fundamento de este tejido. La pura forma del espacio y el tiempo no basta para sustentarlo, como podría pensar un lector del *De mundi*; antes bien, para constituirse como tal para la intuición pura, esa forma requiere la actividad coordinadora y combinatoria que Kant describe como triple síntesis. Desde el punto adonde hemos llegado se ve que esta actividad sólo puede ejercerse efectivamente si

entraña la conciencia de su propia identidad,[67] y en el pasaje que abordaremos ahora se muestra cómo esta autoconciencia de la actividad sintética sólo llega a establecerse si refleja la unidad necesaria del objeto a que la operación de síntesis refiere lo múltiple sintetizado. Queda así incontrarrestablemente establecida la primacía del operar mismo, del proceso de síntesis que genera el tejido de relaciones que da su consistencia a la realidad de las cosas. Lo que se autodescubre en la llamada *mente* no es sino la identidad de ese proceso; su legalidad lo que se exterioriza y, por así decir, se decanta en la unidad necesaria del llamado *objeto*.

Nuestro texto emprende un análisis del significado de la noción de *objeto*. Conocimiento es una representación referida conscientemente a un objeto, esto es, a algo diverso del conocimiento mismo. Pero el conocimiento no tiene ante sí sino su propio contenido, y el »objeto« a que este contenido se refiere sólo puede concebirse »como algo en general = X«. Determinar el objeto, esto es, conocerlo (»despejar la incógnita«) consiste justamente en referir a él ciertas representaciones; pero referírselas supone distinguirlas de él, reduciendo el objeto mismo, como tal, a la indeterminación de la X. Tomo un lápiz en la mano; lo conozco por la negrura que veo, la dureza y la frialdad que siento, por el ruido seco que escucho al golpearlo contra la mesa; pero lo conozco como otra cosa que cada una de estas presentaciones, que sólo si se presentan como distintas de él pueden hacer presente algo más que el contenido visible, tangible o audible peculiar de cada una de ellas. Esta distinción y oposición entre el objeto y las representaciones, necesaria como vemos para que éstas presenten a aquél, suscita dos clases de ilusión filosófica. Por un lado, se piensa que, puesto que el objeto es distinto de sus presentaciones y, sin embargo, es conocido por ellas, éstas serán algo así como un duplicado del objeto, una suerte de retrato suyo; se concibe entonces la verdad del conocimiento como la concordancia de las representaciones con el modelo. Aunque esta concepción se mantiene tenazmente en el patrimonio del sentido común, un espíritu un poco reflexivo descubre al punto dónde reside el engaño: el objeto se ha distinguido de las representaciones, pero sólo puede conocerse a través de éstas; el conocimiento busca, sí, concordancia, pero *entre las representaciones*. Mal se podría compararlas con un objeto del que no se sabe más que lo que en ellas se exhibe. La

propia crítica de la ilusión común genera la ilusión que podemos llamar »culta«, menos difundida, pero más aberrante: puesto que el único acceso al objeto es a través de sus presentaciones y no cabe cotejarlas con él para ver si son adecuadas, se concluye que el objeto es desconocido e inconocible; el conocimiento queda encerrado en la esfera de las representaciones y no alcanza aquello que es propiamente su tema; las representaciones hacen algo presente, una incógnita, pero no permiten averiguar nada sobre ello. Toda una escuela de intérpretes de Kant lo considera la víctima más notable de esta segunda forma de ilusión. En la Parte IV, dedicada al problema de la »cosa en sí«, examino los pasajes en que esta interpretación podría quizás apoyarse. El que tenemos ahora entre manos le es decididamente contrario. Kant sabe que no basta mostrar la inanidad de la exigencia del sentido común, que pretende que la representación retrate a la cosa; su análisis de la noción de objeto redunda en una reforma de esa noción, esto es, en una determinación correcta de su significado habida cuenta del papel que el objeto efectivamente desempeña en la vida del conocimiento. Si criticamos la ilusión común, pero mantenemos la noción de objeto en que descansa, esto es, si insistimos en concebir el objeto como un modelo, aunque reconocidamente inaccesible, de ese retrato que serían las representaciones, caemos en la ilusión que llamé »culta«, que aísla al conocimiento de su objeto. Su absurdidad salta a la vista y se requiere cierto rebuscamiento filosófico para no percibirla: si el objeto del conocimiento es inconocible, el conocimiento sencillamente no existe y no se ve bien de dónde puede habernos venido la ocurrencia de usar este nombre para denominar algo con él. Lo así designado no puede ser otra cosa que justamente conocimiento *de su objeto*.

Kant no se detiene a criticar las ilusiones descritas sino que responde directamente a la pregunta que hacía falta contestar: ¿Qué papel desempeña el objeto en la vida del conocimiento? ¿cómo se advierte su presencia que nos mueve a concebirlo y nombrarlo? Aunque el objeto de las representaciones, en cuanto se distingue de ellas, sólo puede ser pensado como algo en general = X, porque fuera de ellas no tenemos nada que se les pueda contraponer como correspondiéndoles, »sin embargo, encontramos que nuestra idea [*Gedanke*] de la referencia de todo conocimiento a su objeto conlleva algo de necesidad, pues éste es considerado como aquello que está en contra de que nuestros conocimientos sean determinados

arbitrariamente o al azar […]; en cuanto éstos han de referirse a un objeto, tienen también que concordar necesariamente entre ellos con respecto a él, esto es, tienen que poseer esa unidad que constituye el concepto de un objeto« (KrV, A 104s). Los diversos aspectos visuales y táctiles que me hacen presente esta mesa tienen que combinarse así y no de cualquier modo porque son presentaciones de una misma mesa; la unidad e identidad del objeto se oponen a la incoherencia o la arbitrariedad en la sucesión de sus presentaciones. Lo mismo que se ilustra con el caso de la percepción de una cosa de estructura estable, puede ilustrarse también con la percepción de un proceso: sus diversos aspectos tienen que sucederse así y no de otro modo porque manifiestan las etapas de un acontecer objetivo, encadenadas entre sí por una misma ley del proceso. Tenemos, pues, que sólo conocemos el objeto a través de sus representaciones, sólo podemos determinar la X como mesa de tal forma y color, etc., por los aspectos que sucesiva y combinadamente nos ofrece; sin embargo, el orden y coherencia de estos aspectos se funda para nosotros en la identidad del objeto a que los referimos. ¿Cómo llegamos a concebir el pensamiento del objeto uno e idéntico, si sólo podemos conocerlo por la variada sucesión de sus aspectos? ¿De dónde nace la iniciativa de referir múltiples contenidos sensoriales a la unidad de un objeto que garantice la necesidad del orden en que esos contenidos se combinan?

Las investigaciones sobre la actividad sintética de la conciencia permiten a Kant darle una respuesta simple, pero revolucionaria a estos problemas, a primera vista insolubles. Vimos que la conciencia de cualquier multiplicidad dada en la intuición sólo puede constituirse gracias a una actividad sintética que la recorra, recoja y enlace, o, como dice Kant, la »aprehenda«. La síntesis aprehensiva supone y envuelve, debido al carácter temporal de toda intuición humana, una síntesis reproductiva, la cual, dice Kant, sería inútil, sin la conciencia de la identidad de los diversos elementos sintetizados. Sólo esta tercera síntesis (o tercera faceta discernible en el acto unitario de síntesis) confiere unidad a toda la operación, y la conciencia de esa unidad es lo que llamamos concepto. Esta conciencia presupone que la reproducción de lo múltiple sucesivamente aprehendido se efectúe conforme a una regla y es propiamente la conciencia de la identidad de esa regla. El orden en que habitualmente se suceden y combinan las presentaciones correspondientes a los distintos géneros de objetos es, sin

duda, la base para concebir las reglas particulares que guían la síntesis de esas presentaciones. Tales reglas son los conceptos de la unidad de la síntesis de las representaciones referidas a objetos de esos diversos géneros, o sea, los conceptos (empíricos) de los objetos respectivos: reconocer cierta serie de aspectos como presentación de un perro es reconocerlos como enlazados según el esquema correspondiente al concepto de perro. Pero esta »asociación« habitual de las representaciones que posibilita la formación de los conceptos empíricos supone que ellas sean asociables; y no lo serían si no se dejasen combinar en una conciencia idéntica y que sabe de sí. La conciencia de la identidad de la regla conforme a la cual se opera la síntesis de las representaciones implica la posibilidad de la conciencia de la identidad del propio acto de síntesis que concibe y aplica esa regla. A esta conciencia, Kant la denomina »apercepción«, y la apellida »trascendental« en cuanto es base de conocimientos a priori. La apercepción trascendental no sería posible si las representaciones dadas en la intuición no fuesen asociables, esto es, si no satisficiesen las condiciones universales de su combinabilidad en una sola conciencia autoconsciente. Pero la posibilidad de la apercepción está implicada en la posibilidad de la triple síntesis, necesaria para la constitución de la intuición pura y de la intuición empírica. La posibilidad de combinar en una conciencia autoconsciente única las representaciones múltiples dadas a la intuición es, pues, un requisito de la triple síntesis que constituye la conciencia pura o empírica de esas representaciones. Dicha combinabilidad es una condición a priori de la posibilidad de toda síntesis y la síntesis empírica se operará siempre en conformidad con las condiciones universales de la combinabilidad o asociabilidad de las representaciones.

Esta exigencia introduce cierta necesidad en el orden en que se enlazan las representaciones y está en contra de que se combinen arbitrariamente o al azar. La síntesis de las representaciones tiene que seguir ciertas pautas generales, a que se ajustan necesariamente esas pautas más particulares de síntesis que se constituyen con el hábito de la asociación. Mientras estas pautas o esquemas particulares corresponden a los conceptos de las diversas clases de objetos, aquellas pautas generales que definen los límites de la asociabilidad de las representaciones determinan el concepto de objeto en general. Tal es el concepto de la X determinable sólo empíricamente por las representaciones que a ella se refieren y capaz, sin embargo, de prescribir

cierta necesidad a la sucesión y combinación de dichas representaciones. El origen de esta necesidad no puede estar, naturalmente, en la multiplicidad de las representaciones sometida a ella; pero tampoco en un ente subsistente fuera de las representaciones e inaccesible excepto a través de ellas. El concepto del objeto, pensado como fuente de la necesidad en la síntesis de las representaciones, no es sino el concepto de la ley o las leyes necesarias de toda síntesis, el concepto de las pautas generales conforme a las cuales la síntesis ha de operarse para que lo múltiple sintetizado pueda ser referido a una sola conciencia autoconsciente. La identidad del objeto a que el sentido común atribuye el orden y la coherencia en la combinación de las representaciones no es más que un correlato de la identidad del sujeto, el resultado de la operación de síntesis, que ésta tiene que producir ante sí para tomar conciencia de sí. Sólo de este modo se comprende que pueda haber un conocimiento a priori de las determinaciones de todo objeto en general, a que se ajusta luego el conocimiento empírico de cualquier objeto en particular: las determinaciones del objeto en general no son otra cosa que esas condiciones universales de asociabilidad de las representaciones, que es indispensable satisfacer para que se las pueda combinar en una sola conciencia autoconsciente y que por lo mismo son siempre satisfechas por las asociaciones habituales en que se basa el concepto de algún objeto particular.

Las consideraciones anteriores surgen a lo largo de las páginas restantes de la división nº 3.[68] Recomiendo releerlas con mucha atención. Traduciré aquí los pasajes que me parecen más significativos. El último pasaje citado (en la p. 403) indicaba que el objeto es considerado como aquello que se opone a la arbitrariedad en la determinación de nuestros conocimientos. Inmediatamente después, Kant procede a determinar el concepto crítico de objeto, señalando enfáticamente el único origen posible de ese orden coherente de las representaciones que la idea de referirlas a un objeto implica.

> Puesto que sólo tenemos que habérnoslas con lo múltiple de nuestras representaciones, y aquella X que les corresponde (el objeto), por cuanto ha de ser algo diverso de todas nuestras representaciones, no es nada para nosotros, es claro que la unidad que el objeto hace necesaria no puede ser otra cosa que la unidad formal de la conciencia en la

> síntesis de lo múltiple de las representaciones. Decimos, entonces, que conocemos el objeto cuando hemos operado una unidad sintética en lo múltiple de la intuición. Pero esta unidad es imposible a menos que la intuición haya podido ser producida por una función de síntesis conforme a una regla que haga a priori necesaria la reproducción de lo múltiple y haga posible un concepto en que esto múltiple se unifique. Así, pensamos un triángulo como objeto al tomar conciencia de la combinación de tres líneas rectas conforme a una regla conforme a la cual siempre puede representarse una intuición tal. Esta unidad de la regla determina entonces todo lo múltiple y lo restringe a condiciones que hacen posible la unidad de la apercepción; el concepto de esta unidad es la representación del objeto = X, que pienso mediante dichos predicados del triángulo.
>
> (KrV, A 105)

El párrafo siguiente ilustra con un ejemplo la función del concepto en la síntesis de las intuiciones. El párrafo subsiguiente procede a elucidar el importante concepto de *apercepción trascendental*. Esta es la »condición trascendental« que está en la base de la necesaria »unidad de la conciencia en la síntesis de lo múltiple de todas nuestras representaciones y, por tanto, de los conceptos de los objetos en general, y en consecuencia, también de todos los objetos de la experiencia«; de modo que, sin esta condición, »sería imposible pensarles a nuestras intuiciones un objeto cualquiera, pues éste no es más que aquello [*das Etwas*] cuyo concepto expresa tal necesidad de la síntesis« (KrV, A 106). A continuación, Kant distingue la apercepción trascendental de »la conciencia de sí que acompaña las determinaciones de nuestro estado, en la percepción interna«. Esta conciencia de los propios estados, »llamada comúnmente el sentido interno o la apercepción empírica«, »es meramente empírica, siempre mudable, y no puede haber un yo estable o permanente [*stehendes oder bleibendes Selbst*] en este flujo de fenómenos internos« (KrV, A 107).

La doctrina del sentido interno, órgano del conocimiento empírico de sí, se elabora más en la edición de 1787 y la analizaré más adelante (§III.D.9). Por ahora me interesa subrayar el distingo entre la conciencia empírica de sí en el sentido interno y la apercepción trascendental a priori. Esta puede ser, sin duda, una conciencia actual, y si no lo fuese no cabría

referirse a ella; pero en su misma actualidad es conciencia de su propia posibilidad, e importa reconocer que *la argumentación de Kant apela sólo a esta posibilidad de la conciencia trascendental de sí*, esto es, de la autoconciencia de la actividad mental (en otras palabras, de la actividad unificadora del contenido múltiple de las representaciones), y *no a su actualización efectiva*. »El *yo pienso* tiene que *poder* acompañar a todas mis representaciones«, escribe en 1787 (KrV, B 131; énfasis de Kant); y para que *pueda* acompañarlas es menester que todas ellas *puedan* ser combinadas en una sola conciencia autoconsciente, y por tanto, que cada combinación particular de ellas satisfaga las condiciones universales de su »asociabilidad« (§III.D.2).

> La proposición sintética según la cual toda *conciencia empírica* diversa tiene que estar enlazada en una autoconciencia unitaria es el principio absolutamente primero y sintético de nuestro pensar en general. Pero no hay que perder de vista que la mera representación *Yo*, con referencia [*Beziehung*] a todas las otras (cuya unidad colectiva hace posible), es la conciencia trascendental. Esta representación podrá ser clara (conciencia empírica)[69] u oscura; ello no nos importa aquí, como tampoco nos importa su existencia efectiva [*Wirklichkeit*]; pero la posibilidad de la forma lógica de todo conocimiento descansa necesariamente en la relación [*Verhältniß*] con esta apercepción considerada *como una facultad*.
>
> (KrV, A 117n)[70]

En el penúltimo párrafo de la división nº 3 Kant da el paso final y decisivo para vincular nuestra noción de objeto a la apercepción trascendental. Según la nomenclatura de la *Crítica*, la »deducción objetiva« pretende demostrar que los conceptos puros del entendimiento son necesarios para constituir el objeto del conocimiento empírico, mientras que la »deducción subjetiva« busca explicar cómo es posible la facultad misma de pensar. Aquí ambas deducciones se conectan, y la subjetiva se revela como el cimiento en que se apoya la objetiva. El principio supremo y característica universal del pensamiento —la apercepción trascendental o conciencia de la actividad de pensar y sus posibilidades— exige la combinabilidad de todas las representaciones según ciertas pautas

generales, concebidas por los conceptos puros del entendimiento. La efectiva combinación de lo múltiple de las representaciones conforme a esas pautas introduce en ello ese orden y coherencia a que hacemos referencia cuando entendemos lo múltiple como el conjunto de los aspectos de un objeto. La unidad del objeto no puede consistir en otra cosa que en la unidad que introduce la síntesis en la multiplicidad intuitiva, y sólo en la conciencia de la identidad del objeto, esto es, del término de referencia así introducido por ella, puede la actividad sintética alcanzar la conciencia de su propia identidad. El reconocimiento de las representaciones como presentaciones de un objeto es, pues, un supuesto indispensable de la conciencia de sí. La unidad del objeto no es sino el correlato de la unidad del sujeto, el reflejo de la actividad sintética, requerido para que ésta pueda, en él, descubrirse a sí misma.

En el pasaje citado a continuación puede verse el inicio de un modo de filosofar practicado luego en gran escala por Fichte, y que busca exhibir como condiciones de la autoconciencia a todos los caracteres esenciales de la experiencia vivida, justificando así su necesidad y la posibilidad de conocerlos a priori. Kant escribe:

> Esta unidad trascendental de la apercepción[71] hace, de todos los fenómenos posibles que puedan alguna vez estar juntos en una experiencia, una conexión […] ajustada a leyes. Pues esta unidad de la conciencia sería imposible, si la mente en el conocimiento de lo múltiple no pudiese tomar conciencia de la identidad de la función con que lo enlaza sintéticamente en un conocimiento.[72] Por tanto, la conciencia originaria y necesaria de la identidad de sí mismo es a la vez una conciencia de una unidad igualmente necesaria de la síntesis de todos los fenómenos según conceptos, esto es, según reglas que no sólo los hacen necesariamente reproducibles,[73] sino en virtud de esto también determinan un objeto correspondiente a su intuición, esto es, el concepto de algo en que se conectan necesariamente; pues la mente no podría pensar a priori la identidad de sí misma en la multiplicidad de sus representaciones, si no tuviera presente [*vor Augen*] la identidad de la acción suya que somete toda síntesis de la aprehensión (que es empírica)[74] a una unidad trascendental y así hace posible su conexión conforme a reglas a priori.

(KrV, A 108)

Llegado a este punto Kant, cree estar en condiciones de »determinar más correctamente nuestro concepto de un *objeto* en general«. Se trata del concepto del objeto distinto de nuestras representaciones que, sin embargo, sólo puede conocerse a través de ellas. Kant lo llama aquí el »objeto trascendental«. El epíteto puede entenderse en el sentido tradicional: el objeto en general, término de referencia idéntico y de suyo indeterminado de la síntesis de lo múltiple de las representaciones, está por encima de las particularidades de esto múltiple y de los distintos objetos singulares determinados merced a ello; es »trascendental«, pues, en el mismo sentido en que los escolásticos llamaban 'concepto trascendental' a lo bueno (*bonum*) porque es posible atribuirlo a todos los géneros del ente —a la sustancia y el accidente, el hábito, el lugar, la relación, etc.— y así los trasciende a todos. Pero el epíteto »trascendental« puede también entenderse aquí en su nueva acepción crítica, pues el pensamiento del objeto trascendental es, como vimos, un requisito de la apercepción trascendental, esto es, de aquella autoconciencia que hemos llamado 'trascendental' porque es un supuesto necesario de todo conocimiento empírico y a priori, en cuanto »aun la unidad objetiva más pura, a saber, la de los conceptos a priori de espacio y tiempo sólo es posible mediante la referencia de las intuiciones a ella« (KrV, A 107).[75] El objeto se llamaría pues 'trascendental' por la función que desempeña en la constitución del conocimiento, ya que, conforme a su uso crítico, la palabra 'trascendental' »no significa algo que trasciende a toda experiencia, sino aquello que, aunque ciertamente la precede (a priori), sin embargo no está destinado a nada más que meramente a hacer posible el conocimiento empírico« (Ak 4:373n).[76]

En el último párrafo de la división Nº 3, Kant enuncia la nueva determinación »más correcta« del concepto de un objeto en general —u »objeto trascendental«— en relación con el cual las representaciones cobran su referencia objetiva.

> El puro concepto de este objeto trascendental (que actualmente es siempre lo mismo = X en todos nuestros conocimientos) es lo que en todos nuestros conceptos empíricos puede en general procurar

> referencia a un objeto, esto es, realidad objetiva.[77] Este concepto no puede contener entonces ninguna intuición determinada y por eso no concernirá sino a esa unidad que tiene que hallarse en lo múltiple del conocimiento, en cuanto está en relación con un objeto. Esta relación no es más que la unidad necesaria de la conciencia, y también, por tanto, de la síntesis de lo múltiple por una función común de la mente apta para combinarlo en una representación.
>
> (KrV, A 109)[78]

Determinada así la verdadera naturaleza de la unidad del objeto, se ve cómo ella implica la exigencia de que nuestras representaciones, para ser referidas a él, se dejen combinar según ciertas reglas a priori, que expresan las condiciones de la asociabilidad de las representaciones en una sola conciencia autoconsciente. Kant prosigue:

> Como esta unidad tiene que considerarse necesaria a priori (porque de otro modo el conocimiento carecería de objeto), la referencia a un objeto trascendental, esto es, la realidad objetiva de nuestro conocimiento empírico se basará en la ley trascendental de que todos los fenómenos, en cuanto a través de ellos han de dársenos objetos, tienen que estar sometidos a reglas a priori de su unidad sintética,[79] según las cuales únicamente es posible su correlación en la intuición empírica; vale decir, que los fenómenos tienen que estar sometidos en la experiencia a las condiciones de la unidad necesaria de la apercepción, del mismo modo como en la mera intuición tienen que estar sometidos a las condiciones formales del espacio y el tiempo, y que sólo gracias a esas condiciones cada conocimiento llega a ser posible.
>
> (KrV, A 109s)

En la división nº 4 Kant explica que estas condiciones de la unidad de la apercepción a que tienen que estar sometidas las representaciones intuitivas para que pueda combinárselas en una sola conciencia autoconsciente son concebidas por los conceptos puros primordiales que llamamos ‘categorías’. Si esta identificación es correcta, la argumentación que hemos venido siguiendo demostraría la necesaria intervención de las

categorías en la constitución del conocimiento empírico y por ende su validez a priori dentro del campo de los objetos de este género de conocimiento. El último pasaje que citamos y que cierra esta argumentación combina en forma instructiva la deducción subjetiva y la objetiva: lo múltiple dado a la intuición sólo puede representarse merced a una actividad sintética, cuyas tres fases analizamos, y que supone, como vimos, la posibilidad de la conciencia de sí; para que la actividad sintética pueda tomar, como se requiere, conciencia de su propia identidad, lo múltiple sintetizado por ella tiene que dejarse enlazar conforme a ciertas condiciones que hemos identificado con las categorías (deducción subjetiva); la introducción en lo múltiple de la unidad sintética necesaria con arreglo a las categorías confiere a las representaciones lo que llamamos su referencia a un objeto; la unificación de lo múltiple con arreglo a las categorías es pues indispensable para que nuestras representaciones tengan un objeto, esto es, para que sean conocimientos (deducción objetiva). Se ve cómo este último aspecto de la deducción de las categorías descansa en el primero.

e

La división nº 4 de la sección segunda de la Deducción de 1781 se titula »Explicación provisional de la posibilidad de las categorías, como conocimientos a priori«. La explicación ofrecida consiste únicamente en identificar las categorías o conceptos puros primordiales del entendimiento con las reglas a priori conforme a las cuales se tiene que poder operar la síntesis de las apariencias sensibles para que puedan ser referidas a la unidad de la apercepción. El epíteto »provisional«, contenido en el título del párrafo, mueve a pensar que Kant no está satisfecho con el modo como presenta la identificación aquí; creo que lo »provisional« del párrafo tiene que referirse a esto, ya que, si la identificación se acepta, el argumento desarrollado en pro de la validez objetiva de las categorías es concluyente. Cabría esperar, entonces, que la identificación se justifique satisfactoriamente en la sección tercera de la Deducción de 1781. Sin embargo, como pronto se verá, esta sección no es mucho más clara en este respecto, y podría alegarse que ni ella ni la »Explicación provisional« de la sección segunda son capaces de certificar que las condiciones de la unidad de la autoconciencia, cuya necesidad demuestra la deducción trascendental,

sean las mismas categorías que inventarió la »deducción metafísica« basándose en su supuesta identidad con las funciones del juicio. Este es quizás el defecto más grave de la Deducción de 1781 y la versión de 1787 pondrá especial cuidado en subsanarlo. Con todo, quien, conociendo las páginas que acabamos de estudiar, relea el §10, en que Kant introduce el término 'categoría' (KrV, A 76ss/B 102ss), comprobará (i) que éste se definió desde un principio como aquello cuya necesidad queda justificada en la deducción trascendental, esto es, como el concepto que confiere su unidad a la síntesis a priori de la multiplicidad dada en la intuición pura y (ii) que, por tanto, lo que merece duda no es la identidad de lo que se llama 'categoría' en la deducción »metafísica« y en la trascendental, sino la identidad —proclamada en el §10— entre las categorías así definidas y las funciones del juicio según las clasifica la lógica formal. Para muchos comentaristas esta duda subsiste, a pesar de los textos incluidos en la edición de 1787 para disiparla. Me ocuparé de esto cuando trate la »deducción metafísica« (§III.E). En todo caso, creo que debemos atenernos a la caracterización de las categorías y su función tal como se desprende de la deducción trascendental que fundamenta la validez objetiva de estos elementos a priori de nuestro conocimiento, y decidir luego sobre esta base si es cierto o no que Kant ha encontrado el inventario completo de las mismas.

> Sostengo entonces que las categorías recién mencionadas no son otra cosa que las condiciones del pensar en una experiencia posible, así como el espacio y el tiempo contienen las condiciones de la intuición para dicha experiencia. Por tanto, aquéllas son también conceptos fundamentales para, en general, pensarles objetos a las apariencias, y tienen validez objetiva a priori; que es lo que propiamente queríamos saber.
>
> (KrV, A 111)

En la referida división Nº 4, Kant declara »sostener« que »las categorías recién citadas[80] no son otra cosa que las condiciones del pensar en una experiencia posible, así como el espacio y el tiempo contienen las condiciones de la intuición para dicha experiencia« (KrV, A 111).[81] La posibilidad de estas categorías como conocimientos a priori descansa en el

resultado logrado en los párrafos anteriores, que Kant repite aquí con gran concisión:

> La posibilidad, más aún, la necesidad de estas categorías se basa en la relación que toda la sensibilidad y con ella también todos los fenómenos posibles tienen con la apercepción originaria, en la cual todo tiene que concordar necesariamente con las condiciones de la unidad cabal de la autoconciencia, esto es, tiene que estar subordinado a funciones universales de síntesis, a saber, de la síntesis según conceptos, en la cual únicamente puede la apercepción demostrar a priori su identidad completa y necesaria.
>
> (KrV, A 111s)

Esta necesaria referencia de todos los fenómenos posibles a la unidad de la apercepción, al subordinarlos todos a ciertas reglas de síntesis universales y a priori, asegura la virtual combinabilidad de esos fenómenos en una sola experiencia o sistema unitario del conocimiento empírico. La memorable primera frase de la división Nº 4 asocia esta unicidad de la experiencia, »en la cual todas las percepciones son representadas en una conexión cabal y con arreglo a leyes«, a la unicidad del espacio y del tiempo.[82] Cuando se habla de distintas experiencias —como cuando se habla de diversos tiempos o espacios— se trata de percepciones o conjuntos de percepciones que pueden llamarse con ese nombre »en cuanto pertenecen a una y la misma experiencia universal«. La unidad sintética cabal de las percepciones constituye, agrega Kant, »la forma de la experiencia«, y no es otra cosa que »la unidad sintética de los fenómenos conforme a conceptos«. Estos conceptos que presiden la constitución de la unidad de la experiencia se identifican con las categorías.

En la división Nº 4 ataca Kant varias veces la idea de que la síntesis fundamental de que aquí se trata podría guiarse por conceptos empíricos. Insiste en que éstos, para formarse, presuponen dicha síntesis, pues ella hace posible la experiencia de que tales conceptos provienen. Si los conceptos a que se ajusta la unidad de la síntesis fueran empíricos y no se basaran en un fundamento trascendental de la unidad, la unidad sería contingente y sería posible que un caos de apariencias nos invadiera el alma sin que jamás llegaren a convertirse en experiencia. Entonces las

representaciones carecerían de toda referencia a un objeto, pues les faltaría el enlace según leyes universales y necesarias. Serían pues intuición sin pensamiento, pero jamás conocimiento, y por tanto para nosotros serían lo mismo que si no fuesen nada (KrV, A 111).[83] Kant subraya la inutilidad de los intentos de hallar en la experiencia el origen de los conceptos puros del entendimiento. La fuente empírica de los conceptos está en la asociación de las representaciones según ciertas pautas habituales. Pero esta asociación de las representaciones supone su asociabilidad. Kant llama 'afinidad' al fundamento de esta asociabilidad de lo múltiple dado en la intuición. El empirista tendría que poder explicar la cabal afinidad de las apariencias sensibles, que, como Kant dice, es perfectamente comprensible a la luz de las ideas desarrolladas por él. La *afinidad empírica* de los fenómenos es sólo una consecuencia de su *afinidad trascendental*, esto es, de su combinabilidad en una sola conciencia autoconsciente. »Todos los fenómenos posibles pertenecen, en cuanto son representaciones, a la entera autoconciencia posible« (KrV, A 113).[84] Esto implica, como hemos visto, su necesaria subordinación a ciertas reglas a priori que expresan las condiciones para que se las pueda referir a esa autoconciencia unitaria e idéntica. Estas reglas a priori definen lo que hemos llamado la 'afinidad trascendental' de todos los fenómenos, que explicaría según Kant su asociabilidad empírica.

Este texto debe ponerse en relación con el pasaje inicial de la división Nº 2, »De la síntesis de la reproducción en la imaginación«. Las indicaciones contenidas en él permiten entender mejor la índole de esta »afinidad trascendental« de los fenómenos que Kant descubre en la base de la síntesis de la experiencia. Toda percepción actual de una cosa o un proceso envuelve la reproducción de una multiplicidad de datos sensoriales sucesivos; del orden en que los datos reproducidos se combinen depende lo que de hecho se perciba; el concepto (empírico) del objeto —cosa o proceso — percibido no es más que la regla a que se ajusta el esquema de este orden. La reproducción de los datos reclama desde la partida algún tipo de orden, y de ordinario la efectuamos guiados por una idea previa de qué es lo que estamos percibiendo. Esta idea se va enriqueciendo en el curso de la percepción misma, y si algunos de los datos no se dejan ordenar conforme a ella, nos vemos obligados a cambiarla. Nuestro repertorio de conceptos

empíricos para ordenar la reproducción de los datos sensibles y organizar con ellos la percepción de objetos se forma, claro está, a lo largo de la vida. No me parece obvio que sean el fruto de la asociación habitual pasiva de esos datos, como afirman los empiristas. Sin embargo, Kant acepta esta tesis y la aprovecha para mostrar cómo, para que esa asociación habitual se establezca y lleguen a formarse los conceptos empíricos, es preciso disponer de conceptos a priori, no formados de este modo, que fijen pautas generales a la síntesis reproductiva de las apariencias sensibles. Éstas, por su parte, deben ajustarse a esas pautas para que la asociación entre ellas se pueda producir. La tesis empirista resulta tan favorable a la justificación de su apriorismo, que Kant no se da el trabajo de explorar si es empíricamente acertada. Y, sin embargo, es claro que, en nuestra vida de personas civilizadas, la mayoría de los conceptos empíricos —¿o son todos?— no se adquieren por pasiva aglutinación de las representaciones dentro de las pautas más universales prescritas por nuestro entendimiento, sino que los adquirimos de otras personas que, hablando de las cosas y las situaciones, nos enseñan a percibirlas de cierta manera. El origen de los conceptos empíricos tendría que buscarse en las fuentes del idioma, en el momento en que se crea una nueva palabra o expresión. Y es muy dudoso que éstas se forjen para designar conceptos formados poco a poco gracias a la combinación paulatina de ciertas representaciones en cierto orden. Más verosímil es que el orden se introduzca de golpe en lo múltiple de las representaciones, en el acto súbito de inventar el concepto. Así han surgido, en todo caso, los conceptos básicos de las ciencias empíricas, a cuya invención hemos asistido dentro de los tiempos históricos. ¿No hubo una invención semejante, *poética*, ya que no *científica*, de conceptos de la experiencia ordinaria: *piedra*, *nube*, *monte*, *mar*? Aunque este modo de ver no entra forzosamente en pugna inconciliable con el pensamiento de Kant y podría incluso facilitar una interpretación renovadora de la naturaleza y función de los conceptos a priori, es demasiado ajeno a la forma como Kant presenta las cosas para que tenga sentido adoptarlo aquí.[85] Retengamos pues que Kant acepta que los conceptos empíricos se forman con el juego pasivo de las asociaciones, pero hace ver que para que éstas se produzcan es menester la síntesis activa de las apariencias sensibles, cuya aprehensión reproductiva tiene que sujetarse a ciertas leyes generales.

Los dos pasajes donde Kant trata esta cuestión sugieren una interpretación errada contra la que conviene estar prevenido. Podría parecer que Kant sostiene que la asociación efectiva de las representaciones para formar con ellas un sistema de la experiencia es una consecuencia necesaria e inevitable de su combinabilidad en una síntesis reglada por las categorías. Sin embargo, aunque sus argumentos demuestren que la subordinación de todos los fenómenos a las condiciones requeridas para que pueda combinárselos en una sola conciencia autoconsciente es una condición *necesaria* de la asociación de las representaciones en la experiencia, no prueban que ella sea una condición *suficiente* de esa asociación. De hecho, no lo es, como Kant bien lo sabe y expresa en otros lugares.[86] La vigencia de las condiciones a priori, necesarias para la organización del material sensible en un tejido de asociaciones que permitan la formación de un sistema de conceptos empíricos, no basta para asegurar la posibilidad de este sistema. Ésta depende asimismo del contenido del material sensible, considerado en relación con la capacidad de atención y elaboración del sujeto de la experiencia.

Un par de ejemplos ficticios ayudarán a entender lo que quiero decir. Sería prácticamente imposible determinar las leyes que regulan un fenómeno muy peculiar, sin ninguna semejanza ni conexión aparente con los demás fenómenos conocidos, que se repitiese periódicamente, en un solo lugar de la Tierra, a intervalos regulares de cinco millones de años; hasta la fecha, la humanidad habría asistido a lo sumo una sola vez a este fenómeno y probablemente desaparecerá antes de que vuelva a repetirse. Sería asimismo muy inverosímil que pudiese siquiera empezar a constituirse una experiencia si nuestra sensibilidad fuese más refinada y discerniese los procesos de orden atómico o molecular; la inestabilidad reinante en este campo crearía tal confusión en un entendimiento incipiente que no llegaría nunca a constituirse el sistema conceptual que nos permite dominar con el pensamiento también los fenómenos de ese orden y carácter. Para llegar a conocer la estructura fina de la materia sería, según esto, imprescindible disponer de una sensibilidad más bien grosera, que procure, de buenas a primeras, la ilusión de vivir entre cosas más o menos estables. La evidente adecuación entre el contenido de nuestras representaciones empíricas y nuestra aptitud para aprehenderlo y ordenarlo es para Kant un

indicio, aunque sin valor demostrativo, de la existencia de un propósito en el universo. En rigor, no es éste un milagro que venga a añadirse al hecho, en sí inexplicable, de que existe el género humano: sin tal adecuación, al menos aproximada, entre su inteligencia y sus sensaciones, los seres de este género no habrían llegado a existir.

3

La sección tercera de la Deducción de 1781 se titula »De la relación del entendimiento con los objetos en general y de la posibilidad de conocerlos a priori«. Este título evoca una vez más lo que está en juego en la deducción trascendental: la fundamentación de un conocimiento intelectual y no empírico de las cosas, o sea, de una ciencia metafísica. Kant declara que en esta sección expondrá de un modo conexo y unitario lo que ya desarrolló separadamente en la sección segunda. Se trata, pues, de recoger en una exposición sistemática las diversas ideas cuyo significado y alcance examiné en §III.C.2. Kant recorre dos veces la serie de elementos que ha logrado discernir como ingredientes necesarios de la experiencia posible, partiendo primero de la apercepción pura para ir de allí a los datos de los sentidos (exposición progresiva: A 116-119), y empezando luego por éstos para llegar a la apercepción (exposición regresiva: A 119-124). Con esta doble exposición Kant ofrece, en forma muy concisa y esquemática, el modelo para ciertas construcciones mucho más elaboradas de la filosofía posterior, a las que cabe dar genéricamente el nombre de ‘Historia de la conciencia’ con que Schelling llama a la suya. En todas ellas se trata de mostrar cómo los diversos elementos esenciales de la experiencia se requieren unos a otros, de modo que al conceder la necesidad de uno de ellos —el más obvio e indiscutible— se desprende de eso la necesidad de todos los otros. En la Deducción de 1781 las pruebas de estas conexiones necesarias entre los elementos discernidos están contenidas en la sección segunda. La sección tercera no hace sino recoger lo ya establecido allí, y precisar y aclarar algunos conceptos.

Antes de iniciar su doble exposición de los elementos de la experiencia, Kant enumera una vez más las tres fuentes subjetivas de que depende la posibilidad de una experiencia en general y el conocimiento de

sus objetos: el sentido, la imaginación y la apercepción. Estas tres facultades pueden considerarse en su aspecto empírico, en cuanto se aplican de hecho en la experiencia de ciertos fenómenos dados; pero son a la vez elementos o fundamentos a priori que hacen posible este uso empírico. Kant señala que la intuición pura, la síntesis pura de la imaginación y la apercepción pura o »identidad completa de sí mismo en todas las representaciones posibles« son los fundamentos a priori de la percepción sensible, la asociación imaginativa y la conciencia empírica de la identidad de las representaciones reproductivas con los fenómenos que ellas reproducen (KrV, A 115, citado en §III.n49, p. 861).

a

La experiencia es conocimiento mediante percepciones enlazadas. Kant dice que, si deseamos perseguir el fundamento de este enlace de las representaciones hasta el punto en que todas tienen que confluir para alcanzar la unidad en virtud de la cual pertenecen a una posible experiencia, debemos empezar por la apercepción pura. Kant la caracteriza aquí como »la identidad completa de sí mismo en todas las representaciones posibles« (KrV, A 116). Es claro que las representaciones sólo pueden ser tales *para mí* si yo *soy el mismo* cuando me las represento a todas. Una representación que no fuese compatible con las condiciones de la autoconciencia, y a la cual por tanto ésta no pudiese acompañar, no sería nada para mí y no me concerniría en absoluto. Saber esto equivale a saber a priori que la apercepción pura, o sea, la conciencia de mi identidad ante todas las representaciones que podrían pertenecer a mi conocimiento, es una condición necesaria de la posibilidad de todas las representaciones. Éstas, en efecto, aunque de hecho no vayan siempre acompañadas de una clara conciencia de sí, tienen que poder ir acompañadas de ella, poder ser referidas a una tal autoconciencia posible, ser compatibles con las condiciones generales de la autoconciencia. La necesaria compatibilidad de todas las representaciones posibles con estas condiciones universales y estables permite, por un lado, la combinación efectiva de algunas de ellas en mi conciencia individual, y asegura además la posibilidad de una comunicación y un entendimiento entre diversas conciencias

autoconscientes, al menos si el contenido intuitivo de sus respectivas representaciones tiene una misma forma (espaciotemporal, en el caso del género humano). En efecto, todas esas representaciones tienen que satisfacer las referidas condiciones universales para poder entrar en esas distintas conciencias, lo cual asegura que tengan cierta estructura común.

Esta comunidad de estructura que la exigencia señalada impone a todos nuestros conocimientos es lo que Kant llama la »forma lógica« de éstos. Dice que ésta descansa necesariamente en la relación de los mismos con la apercepción »considerada como una facultad«, esto es, en la referencia necesaria de los conocimientos a la posibilidad de una autoconciencia que los acompañe (KrV, A 117n, citado en la p. 409). La necesidad de esta relación se expresa en lo que Kant denomina el »principio trascendental de la unidad de todo lo múltiple de nuestras representaciones«. La unidad requerida supone una síntesis que combine esto múltiple, al menos virtualmente, conforme a las condiciones universales que hacen posible esa unidad. Kant llama »imaginación« a la facultad de síntesis. Al entrar a tratarla aquí en la tercera sección introduce un distingo que no aparece en la segunda: dice que sólo una síntesis productiva de la imaginación puede ser una síntesis a priori, pues una síntesis reproductiva, como es obvio, supone datos empíricos. Esta afirmación contradice flagrantemente el tratamiento de la síntesis de la reproducción en la división Nº 2 de la sección segunda, donde expresamente extendía la síntesis reproductiva a lo múltiple dado en la intuición pura, que es la materia propia de una síntesis a priori, e ilustraba esta forma de síntesis mediante el acto de trazar una línea en el pensamiento. Pero esta contradicción —como otras que aparecen a lo largo de la Deducción de 1781, para escándalo de algunos comentaristas— concierne un detalle nimio de la terminología.

En todo caso, la síntesis a priori de que trata la sección segunda es la misma de que habla la sección tercera, y sin duda es más apropiado llamarla ‘productiva’ que ‘reproductiva’. Si Kant empleó esta última denominación en la sección segunda fue quizás para no complicar su exposición preliminar con consideraciones como las que hay que introducir ahora para aclarar la naturaleza y la necesidad de lo que llama la síntesis productiva (trascendental) de la imaginación. Con este fin, recordemos que la síntesis reproductiva (empírica) es una consecuencia necesaria del carácter temporal

de nuestras representaciones, y supone una representación del tiempo. Ésta, la intuición pura del tiempo, es representación de una multiplicidad infinita y continua (unidimensional), que sólo puede ser representada como tal en virtud de una síntesis a priori. Naturalmente, esta síntesis que hace posible la representación del tiempo,no puede ser una síntesis reproductiva. La reproducción implica sucesión de los tiempos, caída del presente en el pasado y recuperación de éste desde el nuevo presente. Una síntesis reproductiva de la multiplicidad del tiempo demandaría pues otro tiempo en el cual efectuarse. Las confusiones en esta materia vienen de la dificultad de distinguir la representación del tiempo puro de la representación empírica de los sucesos que lo llenan. La representación empírica de un suceso pasado es siempre reproductiva, ya sea que reproduzca directamente un hecho que se percibió como presente, ya sea que lo reconstruya con materiales que alguna vez se percibieron. Pero la representación pura del tiempo pasado *como pasado* —sin la cual no podríamos tener conciencia del carácter pretérito de los contenidos empíricos que reproducimos o reconstruimos— no puede ser una representación reproductiva, porque el pasado como tal no puede haber sido presente, y en general ni es ni ha sido, sino que constituye una pura condición de orden de las representaciones, la posibilidad de representarse lo que ha dejado de ser. La conciencia del pasado como tal está envuelta en la reproducción de hechos pasados, pero la multiplicidad pura que recoge en sí y en la cual los hechos reproducidos se ordenan, no es efectivamente reproducida, sino que, como Kant dice en la sección tercera, es producida; sin el acto presente que a la vez produce y unifica el contenido de esta intuición pura, no habría conciencia del pasado ni, por ende, síntesis reproductiva de los hechos pasados. El carácter productivo de la síntesis a priori del tiempo resulta aún más evidente cuando se trata del futuro, cuya representación, por lo demás, se integra con la representación del pasado en una sola conciencia sintética del tiempo uno y entero.[87] Pero, según Kant, la síntesis productiva no comprende sólo la síntesis de la multiplicidad pura del tiempo, sino toda síntesis a priori, y por tanto también la del espacio. Sin embargo, Kant describe como síntesis *reproductiva* el acto de construir una figura geométrica en la intuición pura, y esta descripción no es injustificada. En efecto, la figura construida se compone de elementos determinados sucesivamente por la actividad

constructora en la representación amorfa del espacio, y retenidos —y por tanto reproducidos— luego en la representación final de la figura. Nótese que en este caso lo reproducido no son los elementos en cuestión, constitutivos del objeto representado —pues como elementos de la multiplicidad del espacio están dados siempre, en cada instante, y no hace falta reproducirlos—, sino su elección y fijación como ingredientes de la figura que se intenta construir. Así, aunque el carácter reproductivo de esta síntesis espacial es innegable, no se puede asimilarla a la síntesis reproductiva empírica ordinaria. Por otra parte, la conciencia actual del espacio infinito en que el geómetra recorta sucesivamente su figura tiene que ser una conciencia sintética para que sea, como es, una conciencia unitaria. La síntesis en cuestión es ciertamente productiva, pues la multiplicidad sintetizada, esto es, *la multiplicidad del espacio*, no puede estar dada fuera de la conciencia del espacio uno en que esa multiplicidad se sintetiza: la síntesis pura es el acto en el cual se da y, tal como la multiplicidad del tiempo, no tiene otro modo de darse.

Explicado así el concepto de la síntesis productiva de la imaginación, podemos volver a nuestro texto. En él se muestra cómo la unidad trascendental de la apercepción remite a la síntesis pura de la imaginación que resulta ser una condición a priori de la posibilidad de toda combinación de lo múltiple en un conocimiento. La síntesis pura se ejerce sobre la multiplicidad pura del espacio y el tiempo, único contenido posible para una síntesis a priori (humana). Por eso, Kant la llama síntesis trascendental. La síntesis trascendental tiene que estar referida, naturalmente, a la apercepción trascendental. No habría intuición pura del espacio y del tiempo sin síntesis de la multiplicidad pura, y ésta sería inútil si no refiriese esa multiplicidad a la autoconciencia que tiene que poder acompañarla. En virtud de esta referencia la síntesis obtiene su unidad, que Kant llama ‘trascendental’ cuando es »representada como necesaria a priori en relación con la unidad originaria de la apercepción«. Por esto, concluye Kant, »el principio de la unidad necesaria de la síntesis pura (productiva) de la imaginación ante la apercepción es el fundamento de la posibilidad de todo conocimiento« (KrV, A 118).[88]

En el §10 de la *Crítica*, Kant dice que la síntesis pura de la imaginación (o sea, la síntesis ejercida sobre la multiplicidad dada a priori

en el espacio y el tiempo) »da el concepto puro del entendimiento« cuando es »representada en su universalidad«, esto es, cuando no se piensa en su ejercicio concreto, sino en la regla universal que lo preside. »Bajo este concepto se torna necesaria la unidad en la síntesis de lo múltiple« (KrV, A 78/B 104). Estas expresiones, incomprensibles en el contexto donde aparecen, separadas de la deducción trascendental, nos sirven sin embargo para entender el próximo paso de ésta. Éste consiste simplemente en declarar que la unidad necesaria de la síntesis pura de la imaginación referida a la unidad de la apercepción está »contenida« en los conceptos puros del entendimiento o categorías. Esta afirmación no hace sino repetir la descripción de las categorías dada en el §10, donde se las introduce. Como la síntesis pura de la imaginación está implícita en toda síntesis empírica, y las reglas de su unidad necesaria no hacen sino expresar las condiciones requeridas para que pueda acompañarla la autoconciencia, estas reglas, cuyo concepto son las categorías, tienen que poderse referir a todos los contenidos posibles de la síntesis empírica, o sea, a todos los fenómenos. Por eso dice Kant que el entendimiento puro, o sistema de las categorías, es un principio formal de todas las experiencias, y que todos los fenómenos están referidos necesariamente a él. Con esta conclusión puede darse por terminada la deducción trascendental de las categorías en su exposición progresiva, que va de la apercepción trascendental a las apariencias sensibles. Ella ha servido, de paso, para »explicar« el entendimiento a partir de las fuentes originarias e irreducibles de la experiencia, enumeradas al comienzo de la sección. En efecto, las categorías no son más que los conceptos de la unidad que obtiene la síntesis de la imaginación en su necesaria referencia a la identidad de la apercepción, y el entendimiento es el sistema de estos conceptos. Por eso, dice Kant que »la *unidad de la apercepción en relación con la síntesis de la imaginación es* el *entendimiento*, y la misma unidad referida a la *síntesis trascendental* de la imaginación es el *entendimiento puro*« (KrV, A 119).[89] El entendimiento queda »reducido« pues a una relación entre dos de las fuentes irreducibles, la apercepción y la imaginación. Pero en la versión de 1787 Kant no presenta las cosas de esta manera, sino que se atiene a la tradicional identificación del entendimiento con la espontaneidad de la mente, cuya autoconciencia es la apercepción. La imaginación no es otra

cosa que esta misma espontaneidad, que recibe ese nombre en cuanto enlaza lo múltiple dado efectivamente en la intuición (KrV, B 162n).[90] Si a la división escolástica de la mente en facultades no le damos más importancia que la que le asignaba el propio Kant, no deben preocuparnos mucho estos cambios en la presentación de su pensamiento. En el fondo, da lo mismo decir que el entendimiento es la unidad de la apercepción en cuanto regula y unifica la síntesis que la imaginación ejerce sobre lo múltiple dado en la intuición, o decir que la apercepción es la autoconciencia del entendimiento o espontaneidad unificadora de lo múltiple que pudiera darse en una intuición cualquiera en general, espontaneidad que toma el nombre de imaginación en cuanto ejerce su función efectivamente en la síntesis de la multiplicidad dada en nuestra intuición espaciotemporal humana. Con estas variaciones en la manera de exponer una misma concepción Kant nos muestra que lo que de veras importa es pensar la conexión articulada de los diversos aspectos discernibles en el proceso de la vida del espíritu, y no tanto aislar las »fuentes« irreducibles a que habría que adjudicarlos. Si en 1781 Kant prestó a esta última tarea más atención que en 1787, su cambio de actitud merece aplauso.

b

La exposición que llamé progresiva muestra cómo la necesaria compatibilidad de todos los fenómenos con la autoconciencia implica la posibilidad de subordinarlos a las categorías del entendimiento. La exposición regresiva busca poner en evidencia esta conexión necesaria del entendimiento con los fenómenos, empezando, como dice Kant, »desde abajo, es decir, desde lo empírico« (KrV, A 119). En esta exposición Kant repite en orden y con gran concisión las ideas presentadas en forma provisoria en la sección segunda. Igual que allí, el argumento presupone los resultados de la Estética trascendental relativos al carácter fenoménico de los objetos sensibles y su sujeción a las condiciones del tiempo y el espacio. Como dice Kant, »sin la referencia a una conciencia a lo menos posible, el fenómeno no podría nunca llegar a ser para nosotros un objeto del conocimiento«. Esto implica que, sin esa referencia, el fenómeno —o sea

aquello que es dado a la intuición sensible— »no sería nada para nosotros«. Ahora bien, como lo dado a la sensibilidad no es más que fenómeno »y sólo existe en el conocimiento«, sin la exigida referencia a una conciencia posible, aquél »no sería nada en absoluto«.

Como la necesaria referencia de los fenómenos a una conciencia posible implica la combinabilidad de los mismos en una síntesis regida por las categorías, la observación recién citada es suficiente para concluir que las categorías son necesariamente aplicables a los fenómenos, ya que aquello a que no se las pueda aplicar no será fenómeno, ni nada para nosotros. Sin embargo, Kant juzga oportuno reiterar aquí concisamente las consideraciones que justifican esta conclusión. Como los fenómenos son necesariamente espaciotemporales, no hay fenómenos simples y cada fenómeno contiene una multiplicidad de percepciones discernibles, dispersas en la mente.[91] Pero la dispersión sólo es posible como tal en virtud de la unidad de lo disperso, que sólo puede revelarse como disperso si se manifiesta combinándose.[92] Es necesaria, pues, una combinación de lo múltiple dado en el fenómeno, la cual no puede provenir de la pasiva receptividad sensible. Por eso, Kant concluye que hay en nosotros una facultad activa de la síntesis de esto múltiple, a la que llama *imaginación*. Agrega aquí que la acción de la imaginación sobre las percepciones se llama *aprehensión*. La aprehensión supone la *reproducción*, como Kant explica en la sección segunda y vuelve a mostrar aquí. Pero la reproducción no serviría de nada si no hiciese más que reiterar las impresiones en la misma dispersión inconexa en que se produjeron, y representara de este modo un hacinamiento sin orden de las mismas. La reproducción debe tener una regla en virtud de la cual cada representación se combina en la imaginación más bien con ésta que con aquélla.

La percepción empírica efectiva de las cosas que nos rodean se constituye por esta acción de la imaginación reglada sobre las presentaciones fugaces de la sensibilidad. Kant destaca en una nota la participación indispensable de la imaginación en la percepción, en la que, según él, ningún psicólogo ha reparado hasta entonces (KrV, A 120n). Como su preocupación central no es la fenomenología del conocimiento empírico sino la fundamentación del conocimiento a priori, no ahonda más en este tema y no comenta, por ejemplo, el hecho muy importante y

significativo de que la imaginación que interviene en la percepción no sólo reproduce sino además anticipa, de modo que la conciencia empírica de cada cosa percibida incluye siempre una expectativa, a veces más vaga, a veces más precisa, de los aspectos que la cosa aún no ha mostrado, pero podría, bajo ciertas condiciones, desde ciertas perspectivas, llegar a mostrar. Tales expectativas son determinadas por las mismas reglas asociativas que según Kant guían la combinación de las percepciones dadas en una imagen de esa cosa, y la frustración de ellas conduce a una revisión de estas reglas, a un »desconocer« la cosa, que fuerza a concebirla como otra que la que »parecía« ser.

La síntesis aprehensiva de lo múltiple contenido en cada fenómeno espaciotemporal supone, pues, una síntesis reproductiva, guiada por reglas de la asociación de las representaciones. Esta asociación requiere que las representaciones sean asociables. En el párrafo siguiente, Kant precisa esta noción de una asociabilidad o afinidad de las representaciones. La combinación de los fenómenos en el orden conexo de los conocimientos humanos, llamado experiencia, sería puramente casual si la unidad de asociación en la síntesis aprehensivo-reproductiva no poseyese un fundamento objetivo. Kant designa así un principio en virtud del cual la aprehensión de los fenómenos por la imaginación queda sujeta a »la condición de una posible unidad sintética de esta aprehensión«. El significado de tal condición se aclara en la frase siguiente. Kant explica allí que si las percepciones no fuesen asociables, esto es, si su asociación no descansase en un fundamento objetivo, sería posible que hubiese una cantidad de percepciones, esto es, de apariencias sensibles vinculadas a una conciencia empírica,[93] pero aisladas, de modo que no podrían pertenecer a una conciencia única de mí mismo, lo cual es absurdo. Así se entiende en qué consiste esa »condición de una posible unidad sintética« de la aprehensión de los fenómenos, en la sujeción a la cual reside el »fundamento objetivo« de la asociación de los mismos. Desde luego, tal fundamento no descansa en los objetos, subsistentes por sí mismos, que los fenómenos asociados representan; antes bien, él mismo es la base de la objetividad de estos fenómenos, la condición para que se los pueda enlazar de modo que con ellos se constituya una experiencia de objetos.[94]

La »posible unidad sintética« de la aprehensión, de la que Kant habla aquí, no es otra cosa que la posible combinación de lo múltiple aprehendido en una sola conciencia autoconsciente (su posible pertenencia »a una conciencia única de mí mismo«), de la que nos habló antes. El fundamento objetivo de toda asociación de los fenómenos, llamado también su *afinidad*, »no podemos hallarlo en otra parte que en el principio de la unidad de la apercepción con respecto a todos los conocimientos que han de pertenecerme« (KrV, A 122). Según este principio, todos los fenómenos tienen que aprehenderse de tal modo »que concuerden con la unidad de la apercepción«, esto es, que puedan combinarse unos con otros en una sola conciencia autoconsciente. La síntesis empírica que de hecho los combine tiene que conformarse pues a las condiciones de una síntesis virtual, capaz de referir todos los fenómenos a la conciencia idéntica de mí mismo; y la conciencia de la posibilidad de esa síntesis, sin la cual no habría autoconciencia, tiene que poder acompañar a cada conciencia empírica. »La unidad objetiva de toda conciencia (empírica) en una conciencia (la apercepción originaria) es pues la condición aun de toda percepción posible, y la afinidad de todos los fenómenos (próximos o remotos) es una consecuencia necesaria de una síntesis en la imaginación, fundada a priori en reglas« (KrV, A 123).

El argumento de la exposición regresiva no difiere, pues, del de la progresiva, y ambas no hacen sino repetir, aclarándolos, los resultados de la sección segunda. La multiplicidad dada a los sentidos tiene que poder ser acompañada por la conciencia de sí, lo cual implica que la síntesis empírica efectiva de esa multiplicidad se ajuste a ciertas condiciones generales, que se expresan en la idea de una síntesis virtual universal, la síntesis a priori de la imaginación trascendental. Ejercida sobre la multiplicidad pura del espacio y el tiempo, esta síntesis constituye, por así decir, la trama de toda experiencia posible, la estructura gracias a la cual los contenidos empíricos pueden ser recogidos en una conciencia unitaria. La síntesis de la imaginación trascendental es pues la base de todo conocimiento a priori, mediante ella se enlaza lo múltiple de la intuición vinculándolo a la unidad de la apercepción pura. En virtud de esta relación de lo múltiple con la unidad de la apercepción, »pueden surgir conceptos que pertenecen al

entendimiento pero sólo mediante la imaginación pueden ser referidos a la intuición sensible« (KrV, A 124).[95]

Como explica la sección segunda, la síntesis del reconocimiento en el concepto supone la posibilidad de la autoconciencia y descansa por consiguiente en la vinculación establecida por la síntesis a priori entre lo múltiple dado en la intuición y la apercepción pura. Todo reconocimiento conceptual se ajustará pues a las condiciones de esta síntesis e implicará los conceptos de estas condiciones. Tales conceptos determinan la estructura que constituye la unidad de la experiencia, esto es, lo que Kant llama su »forma«. Entendemos así el pasaje que cierra y resume la exposición regresiva, en el que Kant subraya la íntima conexión descubierta por él entre el conocimiento empírico y el conocimiento a priori.

> La experiencia efectiva, que consta de la aprehensión, la asociación (la reproducción) y finalmente[96] el reconocimiento de los fenómenos, en esta última y suprema síntesis (de los elementos meramente empíricos de la experiencia) contiene conceptos que hacen posible la unidad formal de la experiencia y, con ello, toda validez objetiva (verdad) del conocimiento empírico. Estos fundamentos del reconocimiento de lo múltiple, en cuanto conciernen únicamente a la forma de una experiencia en general, son las categorías. En ellas se funda, pues, toda unidad formal en la síntesis de la imaginación y, mediante ésta, también todo uso empírico de la misma (en el reconocimiento, reproducción, asociación, aprehensión), hasta descender a los fenómenos, porque sólo gracias a aquellos elementos pueden éstos pertenecer al conocimiento y en general a nuestra conciencia, y así a nosotros mismos.
>
> (KrV, A 124s)

c

Todo fenómeno, para que pueda ser y significar algo para mí, tiene que dejarse incorporar a una síntesis ajustada a las condiciones requeridas para la unidad de la apercepción (esto es, para que una autoconciencia unitaria la acompañe). La síntesis empírica que implica la presentación de cada fenómeno o grupo de fenómenos (no olvidemos que aun el fenómeno más

sencillo contiene una multiplicidad) puede considerarse, pues, como una concreta actualización parcial de la síntesis virtual que reuniría a todos los objetos de una experiencia posible en una sola conciencia autoconsciente. Cada síntesis empírica se constituye referida a la unidad de esta síntesis, cuya actualización cabal recogería pues todos los fenómenos conocidos y también los fenómenos desconocidos que presumiblemente llenan el continuo infinito espaciotemporal. Todos los fenómenos se ajustan pues a las leyes de la síntesis virtual, cuyo concepto son las categorías. Estas expresan las condiciones generales de la posibilidad de los objetos del conocimiento empírico y determinan, por ende, las leyes universales que rigen esos objetos. El conjunto de todos los objetos del conocimiento empírico, en cuanto está regido por leyes, es lo que llamamos naturaleza. Kant distingue una acepción material de este vocablo, según la cual nombra el conjunto mismo de los fenómenos, y una acepción formal, que designa el orden y regularidad de estos fenómenos. Su argumentación muestra que este orden y regularidad, en su estructura más general, es una condición requerida para que una sola conciencia autoconsciente acompañe a los fenómenos naturales, o sea, para que éstos puedan existir como fenómenos. Los principios universales del orden de la naturaleza dependen de los conceptos puros primordiales del entendimiento o categorías. La espontaneidad del espíritu, cuya legalidad propia expresan estas categorías, es pues la fuente de la legalidad de los fenómenos. Como dice Kant: »El orden y regularidad de los fenómenos que llamamos naturaleza lo introducimos nosotros mismos« (KrV, A 125). Sólo así se entiende que podamos tener un conocimiento a priori de esos fenómenos; que nuestra conciencia de ciertas condiciones propias de nuestro modo de pensar pueda fundar una ciencia acerca del ser de las cosas mismas. Tal es la idea que Kant compara en el prólogo de la segunda edición de la *Crítica* (KrV, B XVI) con la revolución astronómica de Copérnico: puesto que el fundamento de la metafísica general o ciencia a priori del ser de lo que es no se ha podido ni se podrá establecer mientras se acepte el supuesto corriente de que nuestro conocimiento tiene que ajustarse a los objetos, Kant ensaya con éxito la suposición contraria de que los objetos tienen que ajustarse a nuestro conocimiento.[97] En el prólogo de 1787, Kant explica persuasivamente cómo este vuelco copernicano en la fundamentación de la

metafísica se inicia con la doctrina del espacio y el tiempo expuesta ya en 1770, y cómo la versión generalizada de la *Crítica* es una consecuencia necesaria de aquella doctrina.

> Si la intuición tuviera que ajustarse a la índole [*Beschaffenheit*] de los objetos, no comprendo cómo se podría saber algo sobre ésta a priori; en cambio, si el objeto (como objeto de los sentidos) se ajusta a la índole de nuestra facultad de intuición, puedo representarme perfectamente esa posibilidad. Pero si estas intuiciones han de convertirse en conocimientos, no puedo ceñirme a ellas, sino que tengo que referirlas como representaciones a algo que sea su objeto y determinarlo por ellas. Por tanto, debo suponer, o bien que los *conceptos* con que efectúo esta determinación se ajustan al objeto, y entonces me encuentro nuevamente en la misma perplejidad, relativa a cómo puedo saber a priori algo al respecto; o bien que los objetos, o, lo que es lo mismo, la *experiencia*, dentro de la cual únicamente se los conoce (como objetos dados), se ajusta a estos conceptos, y entonces veo enseguida una solución más fácil, pues la experiencia misma es un género de conocimiento que demanda entendimiento y cuya regla tengo que suponer presente en mí antes de que me sean dados objetos, o sea, a priori, regla que se expresa en conceptos a priori que necesariamente rigen a todos los objetos de la experiencia y con los que éstos tienen que concordar.
>
> (KrV, B XVIIS)

Este modo revolucionario de fundamentar la ciencia metafísica restringe su alcance: sólo los objetos del conocimiento empírico tienen que ajustarse a las formas de la sensibilidad y a las normas del entendimiento que determinan las condiciones de posibilidad de la experiencia, para poder ser lo que son, esto es, objetos para nosotros.

La *metaphysica generalis* cuya posibilidad queda abierta con la deducción trascendental de las categorías no es pues una ciencia del ente en cuanto ente, sino más bien del ente en cuanto conocible por el hombre, una »metafísica de la experiencia«, como la llamó H.J. Paton, *una ontología de los fenómenos*. Importa subrayar que tal ciencia es posible porque el fundamento de la objetividad de los fenómenos es la síntesis a priori que

refiere a la unidad de una autoconciencia virtual lo múltiple que puede ser dado en la intuición humana. La espontaneidad de la mente constituye el objeto fenoménico al combinar la multiplicidad intuitiva en una síntesis empírica ajustada a las normas de la síntesis a priori. Del conjunto de estas normas depende la noción de objeto en general, la cual rige la aprehensión de las apariencias sensibles y determina que se las entienda como presentaciones de objetos. La nueva concepción kantiana del objeto del conocimiento y el origen de su condición de tal, expuesta en el nº 3 de la sección segunda de la Deducción de 1781, es pues el meollo de su »revolución copernicana«, la pieza maestra de su fundamentación —y limitación— de la metafísica.

No obstante la continuidad en el desarrollo de la filosofía crítica desde el *De mundi* hasta la deducción trascendental, es claro que la concepción elaborada aquí sobre la intervención del entendimiento en la constitución del objeto del conocimiento empírico se aparta notablemente de las ideas expuestas en aquella obra acerca de los usos de esta facultad. En 1770 Kant atribuyó al entendimiento un »uso real«, cuyo ejercicio permitiría conocer a las cosas tal como son en sí mismas, inaccesibles al conocimiento empírico. El uso del entendimiento en la experiencia en cambio era sólo un »uso lógico«, consistente en reflexionar sobre las apariencias sensibles para, comparándolas, formarse representaciones generales de sus rasgos comunes. La doctrina de la deducción trascendental en cambio niega que sea posible un »uso real« del entendimiento aplicado a conocer las cosas en sí, pero le atribuye en el conocimiento de los fenómenos una función que propongo llamar su »uso trascendental«.[98] Ella consiste en que el entendimiento hace posible el objeto fenoménico y puede, por lo mismo, conocerlo a priori. En el pasaje final de la Deducción de 1781, Kant expone sumariamente esta nueva concepción de la facultad del entendimiento. La hemos definido, dice, como la espontaneidad del conocimiento (opuesta a la receptividad sensible), como facultad de pensar, o facultad de los conceptos o de los juicios (definiciones que vienen a ser equivalentes); pero más fecundo y apropiado es definirlo como la facultad de las reglas. El entendimiento »está todo el tiempo ocupado en explorar los fenómenos con el propósito de encontrar en ellos alguna regla« (KrV, A 126). El hallazgo de estas reglas se traduce en la formación de conceptos empíricos, posible

gracias a la asociación habitual de las apariencias sensibles conforme a ciertos patrones regulares.[99] Pero dicha asociación habitual supone que las apariencias sean asociables, esto es, que se dejen combinar en una síntesis conforme a las condiciones que hacen posible la unidad de la apercepción. Según la nueva concepción de Kant, el entendimiento es propiamente la expresión de estas condiciones, »la unidad de la apercepción en su relación con la síntesis de la imaginación« (KrV, A 119). »El entendimiento no es pues meramente una facultad para hacerse reglas comparando los fenómenos entre ellos: él mismo es la legislación para la naturaleza, vale decir que sin entendimiento no habría naturaleza, esto es, unidad sintética de lo múltiple de los fenómenos conforme a reglas« (KrV, A 126s).[100]

El entendimiento funda a priori sólo las leyes más generales de la naturaleza, o mejor dicho, los principios en que descansa su legalidad. Las leyes particulares, las incontables regularidades que esos principios hacen posibles, no expresan requisitos necesarios para la unificación de la experiencia bajo una sola conciencia autoconsciente, y no pueden, por tanto, ser conocidas a priori, por mera reflexión sobre estos requisitos. Kant explica en diversos pasajes, lamentablemente breves, este distingo entre las leyes generales de la naturaleza, conocibles a priori, y las leyes particulares subordinadas a ellas, y que son materia de investigación empírica. En la sección que estoy comentando, después de introducir la idea de que »el entendimiento mismo es la fuente de las leyes de la naturaleza«, agrega:

> Así como la inmensurable variedad de los fenómenos no puede comprenderse suficientemente a partir de la forma pura de la intuición sensible, así también las leyes empíricas como tales no pueden derivar su origen del entendimiento puro. Pero todas las leyes empíricas son sólo determinaciones particulares de las leyes puras del entendimiento, bajo las cuales y conforme a cuya norma llegan ellas a ser posibles y los fenómenos asumen una forma legal; del mismo modo que todos los fenómenos, no obstante la diversidad de su aspecto empírico, tienen que ajustarse siempre a las condiciones de la forma pura de la sensibilidad.
>
> (KrV, A 127s)[101]

El paralelo trazado por Kant aquí entre la legalidad de la naturaleza o »forma de la experiencia« (KrV, A 125) y la estructura del espacio y el

tiempo o formas de la sensibilidad, no es, con todo, tan claro como parece. Efectivamente, aunque los fenómenos tienen que ajustarse y se ajustan a las formas del espacio y el tiempo, no puedo deducir de los axiomas de la geometría, por ejemplo, la forma del teclado en que escribo. Del mismo modo, dice Kant, aunque todos los objetos y situaciones de la experiencia se ajustan a las leyes universales a priori de la naturaleza, como el principio de causalidad, no puedo deducir de éste cada ley causal empíricamente comprobable. Pero, mientras la forma de mi teclado es una realidad singular, determinable por inspección directa, aun las leyes que llamamos particulares son universales en su alcance; por esto nunca podremos estar seguros de que las generalizaciones que establecemos empíricamente expresen verdaderamente leyes naturales, esto es, normas que se cumplen universalmente y sin excepción. Como Kant no se interesa especialmente por la teoría del conocimiento empírico, no investiga, como los epistemólogos del siglo XX, las condiciones de que depende, ya que no la certeza, el grado de probabilidad de una generalización empírica. Pero percibe el problema claramente y reconoce que la ciencia empírica de la naturaleza no es una ciencia apodíctica y que sus explicaciones tienen siempre un carácter hipotético.[102] Sin embargo, parece pensar que las verdaderas leyes particulares de la naturaleza —que la ciencia busca pero nunca estará segura de haber encontrado— tienen que ser necesarias y depender de fundamentos a priori. »Aun las leyes naturales consideradas como principios del uso empírico del entendimiento envuelven una expresión de necesidad e implican por tanto al menos la conjetura de que están determinadas por fundamentos válidos a priori y antes de toda experiencia« (KrV, A 159/B 198). Parecería que Kant introduce aquí una suerte de realismo de los universales, que afirma la existencia efectiva, en sí y por sí, de un sistema de leyes naturales a priori, desconocidas todavía para el hombre; pero tal afirmación sería inconciliable con los principios centrales de su filosofía. El sistema de leyes a que Kant se refiere es un ideal que la ciencia aspira a articular. »*El uso de la razón exige* que nos figuremos [*daß wir uns denken müssen*] que hay una naturaleza, esto es, un principio del mundo de donde fluyen las determinaciones del mundo conforme a reglas generales« (Ak 28:218; énfasis mío). En la R. 5414, Kant expresa concisamente tanto el carácter problemático y contingente de las

generalizaciones empíricas como la exigencia metodológica de hacerlas con miras a establecer un sistema de leyes necesarias y a priori: »Empíricamente es posible desentrañar reglas, pero no leyes […]; pues a estas últimas pertenece la necesidad, y por ende, que se las conozca a priori. No obstante, siempre se acepta que las reglas de la naturaleza son necesarias —pues por eso es naturaleza— y que es posible conocerlas a priori; por lo cual, anticipando, se las llama leyes« (Ak 18:176). La misma reflexión concluye expresando con claridad no superada la concepción del entendimiento como legislador de la naturaleza: »El entendimiento es el fundamento de las leyes empíricas, o sea, de una necesidad empírica, en que se puede comprender a priori el fundamento de la legalidad —por ejemplo, la ley de causalidad—, pero no el fundamento de la ley determinada. Todos los principios metafísicos de la naturaleza son sólo fundamentos de la legalidad« (ibid.). [103]

La naturaleza de que Kant habla aquí es el objeto propio de la ciencia natural moderna. En *Prolegómenos* §36, la define en su acepción formal (*in formeller Bedeutung*) como »la suma [*Inbegriff*] de todas las reglas a que tienen que estar sometidos todos los fenómenos para que se los pueda pensar como enlazados en una experiencia«, y en su acepción material (*in materieller Bedeutung*) como »la suma de los fenómenos [*der Inbegriff der Erscheinungen*]« (Ak 4:318). No es corriente que el vocablo ‘naturaleza’ se defina de este modo en los compendios de ontología que Kant tenía a mano. Sin embargo, es posible que Kant se inspirara en la definición de Crusius, la cual confunde, sí, en una sola las acepciones formal y material que Kant distingue, pero destaca igual que éste la interconexión de las cosas naturales en un sistema regido por leyes: »La suma [*Inbegriff*] de todas las sustancias pertenecientes al mundo junto a las leyes esenciales de su enlace se llama la *naturaleza*« (Crusius 1753, p. 697; cf. pp. 410ss).[104] En cambio, el compendio de Baumgarten, que Kant utilizaba en sus clases como libro de texto y que suele ser la fuente de muchas de sus definiciones, es enteramente ajeno a la concepción moderna de la naturaleza como sistema de leyes o de cosas regidas por ellas. »La NATURALEZA de un ente es el conjunto de aquellas determinaciones internas suyas que son el principio de sus cambios o, en general, de los accidentes inherentes a él« (1757, §430; Ak 17:116).[105] Esta definición no hace sino recoger el viejo concepto

aristotélico de fÊsiw, que designaba primariamente la oÈs¤a o modo de ser intrínseco de aquellas cosas que contienen en sí mismas un principio interno de cambio y, más generalmente, el modo intrínseco de ser de cualquier cosa.[106] Para la ontología tradicional, de inspiración más o menos aristotélica, las naturalezas de las diversas sustancias o entes independientes que forman el mundo son el fundamento de las relaciones entre estos entes y, por tanto, de las leyes que puedan descubrirse en dichas relaciones. Fiel a esta idea, Baumgarten define la »naturaleza universal« (*natura universa*) como el »complejo de las naturalezas que hay en las partes singulares del mundo, tomadas todas a la vez«; y explica que »la naturaleza de este universo perfectísimo es el agregado o complejo de todas las determinaciones esenciales, de las esencias, facultades, receptividades, fuerzas de que están dotadas todas sus partes, mónadas, elementos, espíritus, materias, cuerpos; y por esto todo modo de composición de todos los cuerpos que hay en él, toda fuerza de inercia, fuerza motriz y mecanismo, es parte de la naturaleza universal« (1757, §466; Ak 17:123). La definición tradicional de naturaleza era, por cierto, conocida de Kant, quien la consigna en numerosas reflexiones (RR. 3884, 4095, 4096, 4097, 4214, 4609, 4722, 4840, 4839, todas en Ak 17). En una nota de la *Crítica de la razón pura* contrasta esta acepción de la naturaleza, que llama »adjetiva«, con su acepción »sustantiva«, correspondiente a lo que Baumgarten ha llamado »naturaleza universal«: »La naturaleza, tomada *adjetivamente* (*formaliter*), significa la conexión de las determinaciones de una cosa según un principio interno de causalidad. En cambio, se entiende por naturaleza *sustantivamente* (*materialiter*) el conjunto de los fenómenos, en cuanto éstos están completamente interconectados gracias a un principio interno de causalidad« (KrV, A 418n-419n/B 446n).[107] Es claro que esta definición de la naturaleza, considerada adjetiva o formalmente (*formaliter*), nada tiene que ver con »la naturaleza en su acepción formal« de *Prolegómenos* §36, llamada »*natura formaliter spectata*« en la Deducción de 1787 (KrV 165). Pero la naturaleza »*substantive* (*materialiter*)« (»en sentido material o sustantivo«) de que habla esta nota de la edición A (repetida en B) tampoco coincide con el concepto crítico de naturaleza »en su acepción material« (Ak 4:318, citado arriba). Para la filosofía crítica, la interconexión conforme a leyes gracias a la cual el

conjunto de los fenómenos forma una naturaleza no tiene su fundamento en un »principio causal interno« propio de las cosas mismas conocidas en la intuición sensible, sino en el entendimiento humano, en cuanto éste contiene las condiciones requeridas para referir esos fenómenos a la unidad de la apercepción. Las cosas sensibles, en cuanto objeto del conocimiento empírico, son »sustancias fenoménicas«, cuyas »determinaciones internas« no son más que relaciones, fundadas en la legalidad del conjunto, y no, como pretendía la concepción tradicional, su fundamento.

El contraste entre el significado tradicional y el moderno de la expresión »naturaleza« se hace sentir de modo particularmente agudo en la frase con que Kant introduce, en la Deducción de 1781, su concepción del entendimiento como fuente de la legalidad de los fenómenos. »El orden y la regularidad de los fenómenos que llamamos naturaleza lo introducimos nosotros mismos y no podríamos encontrarlo si […] la naturaleza de nuestra mente no lo hubiese originariamente puesto allí« (KrV, A 125). Uno se siente tentado de entender a la manera de la ontología tradicional esta »naturaleza de la mente« a que Kant atribuye aquí el origen del orden o »naturaleza« de los fenómenos; es verosímil incluso que Kant mismo se inclinase a ceder a esta tentación, cuando en éste y otros pasajes habla de una ‘naturaleza de la mente’ o una ‘naturaleza de la razón’.[108] Parecería que su propósito fuera radicar en la esencia del alma racional los principios de que depende ese concierto ordenado de fenómenos que llamamos la naturaleza material. Pero la crítica de la psicología metafísica nos prohíbe interpretar tales pasajes de ese modo. EI proceso de síntesis cuya autoconciencia es la apercepción no puede determinarse a sí mismo como sustancia, dotada de un principio interno de causalidad (‘naturaleza’ en sentido aristotélico), puesto en obra en la construcción de la experiencia. ‘La naturaleza de la mente’ no puede designar sino a la unidad del sistema de los principios que guían ese proceso, sistema que no se conoce por intuición de la esencia de una pretendida sustancia que lo cimiente, sino por la reflexión hecha posible por la propia autoconciencia del proceso. Puesto que la naturaleza de las cosas es la unidad del sistema de las leyes que las rigen y la naturaleza de la razón la unidad de los principios de la síntesis que las compone, ambas naturalezas son, en esta nueva concepción, las dos caras de una sola realidad, el proceso de la constitución de la experiencia

una en el continuo infinito de la intuición pura, »este progreso en el tiempo« del que Kant dijo que »lo determina todo y no está en sí mismo determinado por nada más« (KrV, A 210/B 255).

d

La Deducción trascendental de 1781 termina con una »exposición sumaria« de que ella es una justificación correcta de la validez objetiva de las categorías, y además es la única posible. Este pasaje repite concisamente las ideas ya presentadas, corroborando así la unidad y coherencia de la argumentación de Kant. La intención principal de este resumen es exhibir una conclusión que se desprende claramente de lo ya visto, pero que Kant no ha destacado hasta ahora: la validez de las categorías se debe al papel que desempeñan necesariamente en la constitución de la experiencia y no se extiende más que a los objetos de ésta. Si los objetos del conocimiento humano fuesen cosas en sí no podríamos tener conceptos a priori de ellos; pues si nuestros conceptos procediesen de nuestro contacto con ellos (en el supuesto de que éste fuese posible) serían conceptos empíricos; y si los tomásemos de nosotros mismos no tendrían por qué serles aplicables, ya que »aquello que meramente está en nosotros no puede determinar la índole de un objeto distinto de nuestras representaciones, es decir, no puede ser una razón para que exista una cosa a la que corresponda [*zukomme*] aquello que concebimos en nuestro pensamiento, y no sea esto más bien una representación enteramente vacía« (KrV, A 129). En cambio, si tenemos que habérnoslas exclusivamente con fenómenos, no sólo es posible, sino hasta necesario, que ciertos conceptos a priori precedan a nuestro conocimiento empírico de los objetos. Pues los fenómenos constituyen objetos que son lo que son únicamente en conexión con los demás objetos fenoménicos y con el proceso en que todos ellos se manifiestan. La unidad autoconsciente de este proceso es lo que llamo ‘yo’ y es claro que, en esta acepción del vocablo, los fenómenos no son nada separados de mí. Puesto que todos estos fenómenos, o sea, todos los objetos con que podemos ocuparnos, son, en este sentido, determinaciones de mi yo idéntico, tiene que ser posible la unidad cabal de los mismos en una y la misma apercepción.

> En esta unidad de la conciencia posible consiste también la forma de todo conocimiento de los objetos (mediante la cual se piensa lo múltiple como perteneciente a un solo objeto). Así pues, el modo como lo múltiple de la representación sensible (intuición) pertenece a una conciencia precede a todo conocimiento del objeto y es la forma intelectual del mismo, constituyendo por su parte un conocimiento formal a priori de todos los objetos en general, en cuanto son pensados (categorías).
>
> (KrV, A 129s)
>
> Los conceptos puros del entendimiento son pues a priori posibles, e incluso, en relación con la experiencia, necesarios, sólo porque nuestro conocimiento no tiene que habérselas más que con fenómenos, cuya posibilidad yace en nosotros mismos, cuyo enlace y unidad (en la representación de un objeto) se encuentra únicamente en nosotros, y por lo mismo debe preceder a toda experiencia, la cual sólo llega a ser posible, en cuanto a la forma, gracias a dicha unidad.
>
> (KrV, A 130)

Repasando el camino recorrido por la Deducción de 1781, hay que reconocer que son justas las quejas de quienes la han juzgado oscura y difícil. La terminología es vacilante, hay más de un pasaje embrollado, la argumentación se interrumpe y se repite. Sin embargo, y a pesar de estos defectos, no me parece que se pueda afirmar que su argumentación no es concluyente, que no prueba aquello que se propuso probar. Gracias a la reforma de la noción de objeto ha conseguido no sólo justificar la aplicabilidad de las categorías dentro del campo de la experiencia posible, sino además explicar cuál es la verdadera naturaleza de estos conceptos, que representan determinaciones universales del ente como tal, permitiéndonos así entender cómo pueden ser, paradojalmente, conceptos objetivos y a la vez a priori.

44 La cita procede del borrador de una carta de Kant a J. W. A. Kosmann, de septiembre de 1789. En la *Crítica*, Kant dice que la deducción empírica, que »muestra cómo un concepto ha sido adquirido por la experiencia y la reflexión acerca de ella«, no concierne a su legitimidad sino sólo al hecho de

poseerlo (KrV, A 85/B 117). Con esta declaración se aparta, por cierto, de la terminología jurídica que decía adoptar; le es más fiel cuando escribe, un poco más adelante, que la derivación psicológica de los conceptos »propiamente no puede llamarse deducción, pues concierne a una cuestión de hecho« (KrV, A 87/B 119).

45 En este contexto traduzco ‘Erscheinungen’ como ‘apariencias’ y no como ‘fenómenos’, porque según Kant ‘Phaenomenon’ justamente designa la *Erscheinung* determinada por categorías (KrV, A 248s). Véase el Apéndice IV.

46 Compárense los textos citados de A 89-91/B 121-123 con pasajes como éstos: »Todas las intuiciones sensibles caen bajo las categorías, que son las condiciones bajo las cuales únicamente lo múltiple de aquéllas puede reunirse en una conciencia« (B 143). »La deducción trascendental de todos los conceptos a priori tiene pues un principio, que debe orientar toda la investigación, a saber: que ha de conocérselos como condiciones a priori de la posibilidad de la experiencia (ya sea de la intuición contenida en ella, o del pensamiento)« (A 94/B 126; según el texto de Ak). »La posibilidad y aun la necesidad de estas categorías descansa en la relación que la sensibilidad entera y con ella también todas las apariencias posibles tienen con la apercepción originaria, en la cual todo debe necesariamente ajustarse a las condiciones de la unidad cabal de la autoconciencia« (A 111). »Todas las apariencias, en cuanto mediante ellas deben dársenos objetos, tienen que someterse a las reglas a priori de su unidad sintética, conforme a la cual únicamente es posible su relación en la intuición empírica; esto es, ellas deben someterse, tanto a las condiciones de la unidad necesaria de la apercepción en la experiencia, como a las condiciones formales del espacio y del tiempo en la mera intuición« (A 110). Cf. también. B 136 (§17), etc.

47 Según Kant, la conciencia del sujeto como tal supone la conciencia de algo persistente en el espacio, esto es, de un objeto externo. Por lo tanto, sólo es posible referir al puro sujeto un contenido de conciencia no articulado conforme a las categorías en el contexto de una experiencia de objetos, categorialmente articulada. Véase la »Refutación del idealismo«, KrV, B 274s, y mis explicaciones en §IV.3, pp. 673ss.

48 En la R. 4634, Kant escribe: »En cada experiencia hay algo por lo cual un objeto nos es dado, y algo por lo cual es pensado. Si tomamos las condiciones comprendidas en las actividades de la mente, mediante las cuales únicamente puede ser dado, se puede conocer a priori algo de los objetos. Si tomamos aquello mediante lo cual únicamente puede ser pensado, se puede también conocer a priori algo de todos los objetos posibles. Pues sólo mediante esto deviene [*wird*] algo un objeto ante nosotros o se forma [*wird*] un conocimiento del mismo« (Ak 17:618). Y en la R. 5208: »Las cosas que nos son dadas a posteriori tienen que tener tanto una relación con el entendimiento, esto es, un modo de aparecer mediante el cual sea posible formarse un concepto de ellas, como una relación con la sensibilidad, esto es, un tipo de impresión mediante la cual sea posible recibir una apariencia. Por esto, todo lo que sólo podemos llegar a conocer a posteriori (por los sentidos) tiene que someterse a las condiciones universales de un concepto, es decir, ajustarse a las reglas por las cuales es posible formarse conceptos de las cosas y enlazarlo todo con los conceptos de las cosas y subordinarlo a ellos. Por tanto, todo aparecerá de tal modo que tenga que haber una posibilidad de conocerlo a priori« (Ak 18:118).

49 »Hay tres fuentes subjetivas del conocimiento en que descansa la posibilidad de una experiencia en general y el conocimiento de los objetos de la misma: el *sentido*, la *imaginación* y la *apercepción* […]. El *sentido* presenta los fenómenos empíricamente en la *percepción*, la *imaginación* en la asociación (y reproducción), la *apercepción* en la *conciencia empírica* de la identidad de estas representaciones reproductivas con los fenómenos por los que fueron dadas, o sea, en el *reconocimiento*« (KrV, A 115). La *Antropología* describe el *sentido* y la *imaginación* como dos ramas o aspectos de la sensibilidad (Ak 7:153); pero en una anotación preparatoria de los textos de la

Crítica a que acabo de referirme, Kant designa a las tres facultades irreducibles »sensibilidad, imaginación, apercepción« (»Sinnlichkeit Einbildungskraft Apperception können nicht weiter erklärt werden«—Ak 23:20).

50 La síntesis también es atribuida a la imaginación en el §10 (KrV, A 78/B 103) y en el pasaje de A 120, recién aludido en el texto, donde se la llama »facultad de síntesis«.

51 Sobre Tetens y su obra, véase Cassirer (1922), 2:567-572, 2:577-582. Vleeschauwer (1934/37, 1:289-329) estudia la posible influencia de Tetens sobre Kant, en especial sobre la doctrina de la imaginación y de la triple síntesis. En las RR. 4900 y 4901 (Ak 18:23), Kant contrasta sus propias investigaciones trascendentales, referentes a la validez objetiva de los conceptos, con el análisis empírico, subjetivo, de su evolución en la mente, desarrollado por Tetens.

52 Cf. KrV, A 98s, A 34/B 50, A 139s/B 178s, A 367. En Ak 20:270, Kant afirma que aun los pensamientos, en cuanto son determinaciones fácticas de la facultad representativa, pertenecen también a la representación empírica de nuestro estado. En §II.19 expresé mis reservas frente a este modo de fundar la universalidad del tiempo y a la determinación de éste como forma propia del sentido interno.

53 Cf. también Ak 8:209, 28:204. La R. 4534 es lapidaria: »Los seres simples no tienen lugar en el mundo [*Einfache Wesen haben keinen Ort in der Welt*]« (Ak 17:585).

54 El siguiente texto de la *Crítica* favorece el malentendido en cuestión: »La aprehensión mediante la mera sensación llena sólo un instante (esto es, cuando no tengo en cuenta la sucesión de muchas sensaciones)« (KrV, A 167/B 209). Pero si, como Kant escribe más de una vez, »espacio y tiempo no constan de partes simples, esto es, de unidades absolutas« (R. 4756, Ak 17:700), tenemos que entender que ese instante que llena la sensación es un momento abstraído del flujo de las representaciones, y que sólo mi capacidad de abstraer, de ignorar aspectos esenciales de lo concreto, puede habilitarme para »no tener en cuenta la sucesión de muchas sensaciones«. Pocas páginas más adelante Kant ratifica esta interpretación: »Nuestra *aprehensión* de lo múltiple del fenómeno es cada vez sucesiva y por tanto siempre cambiante« (A 182/B 225).

55 Kant reconoce la posibilidad de representarse simultáneamente una multiplicidad, cuando alude a un »músico que capta muchas notas a la vez en la fantasía« (KrV B 415n).

56 Si, como pretende Kant, es una verdad evidente a priori que no puedo representarme ni siquiera una línea salvo mediante un proceso, es claro que toda percepción de lo múltiple coexistente tendrá que ser sucesiva. Pero ¿no habrá que concluir en cambio que la representación actual de lo múltiple sucesivo tiene por fuerza que ser simultánea? Esta pregunta, que recuerda la paradoja de Whitrow (p. 387), juega con el concepto de simultaneidad. Simultáneos son dos hechos, dos objetos que ocurren o existen al mismo tiempo; no puede usarse este término para designar la relación entre dos tiempos diferentes y por lo mismo obligadamente sucesivos, representados en un mismo acto. ¿Se dirá entonces que la representación de una pluralidad de fases del tiempo en un solo acto, condición indispensable para que se pueda hablar de sucesión, es justamente una representación instantánea que contiene sin embargo una multiplicidad? Pero no hay que confundir la actualidad que cabe atribuir al instante, y que excluye todo el pasado y todo el futuro, con la actualidad de una conciencia que en su unidad acoge la diversidad de los tiempos; ella comprende pasado y futuro dentro de sí, y sólo en ella y por ella pueden éstos ser representados como tales.

57 »Nun ist offenbar, daß, wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, oder die Zeit von einem Mittag zum andern denken, oder auch nur eine gewisse Zahl mir vorstellen will, ich erstlich nothwendig eine dieser mannigfaltigen Vorstellungen nach der andern in Gedanken fassen müsse«. El texto me resultaría más claro si hablase de captar sucesivamente »lo múltiple de estas representaciones«; a la luz de la frase entre paréntesis incluida en la oración siguiente es obvio que se trata de eso.

58 Kant ilustra con este ejemplo lo que nos quiere decir: »Si al contar olvidase que las unidades que ahora tengo presentes han sido agregadas por mí sucesivamente unas a otras, no conocería la generación del conjunto mediante esta adición sucesiva de uno a uno, y por lo tanto tampoco conocería el número; pues este concepto consiste únicamente en la conciencia de esta unidad de la síntesis« (KrV, A 103).

59 En rigor, el principio primero del conocimiento es la *apercepción trascendental* o conciencia de la síntesis pura, no la concomitante conciencia empírica de la síntesis de la multiplicidad dada efectivamente a los sentidos.

60 Esto está dicho con toda claridad en B 132, pero también en varios pasajes de A, según se irá viendo.

61 Sobre el significado de la comparación con Copérnico, véase p. 874 n. 97.

62 Vaihinger y Kemp Smith estiman que éste es el pasaje más antiguo de toda la Deducción de 1781 y Kemp Smith llega a sostener que la doctrina del objeto aquí expuesta es «pre-crítica« (1923, p. 203), pues »un examen cuidadoso revela« que Kant entiende por ‘objeto trascendental’ nada menos

que »la *cosa en sí*, concebida como el objeto de nuestras representaciones« (1923, p. 204). Enseguida mostraré que el pasaje tiene un alcance muy diferente y que en él se destruye, con un argumento tortuoso pero suficientemente claro y contundente, la concepción dogmática según la cual el objeto propio del conocimiento humano es un ente subsistente con independencia del proceso en que se manifiesta, esto es, una »cosa en sí«.

63 Especialmente Garve y Feder, en la recensión de la *Crítica* publicada en el *Göttinger Gelehrter Anzeiger* el 19/1/1782. La aparición de este artículo influyó mucho en la redacción final de los *Prolegómenos*, cuyo apéndice, »Ejemplo de un juicio sobre la *Crítica*, que precede a su estudio«, está destinado a fustigarla. Véanse la carta de Garve a Kant del 13/7/1783 y la respuesta de Kant del 7/8/1783 en Ak 10:328-333, 10:336-343. Kant, que en toda la primera edición de la *Crítica* nunca mencionó a Berkeley, en los *Prolegómenos* y en la segunda edición pone especial cuidado en subrayar sus diferencias con este pensador, a quien llama condescendientemente »den guten Berkeley« («el bueno de Berkeley«); véase Ak 4:293, 4:374, 4:375, y KrV, B 71, B 274; cf. asimismo Ak 23:53, 23:58, 23:59 y la lapidaria aseveración, en carta a Beck del 4/12/1795: »La opinión de los señores Eberhard y Garve sobre la identidad del idealismo berkeleyano con el idealismo crítico — que yo podría haber llamado mejor 'el principio de la idealidad del espacio y el tiempo'— *no merece la más mínima atención*« (Ak 11:395; énfasis mío).

64 »Wir haben oben gesagt, daß Erscheinungen selbst nichts als sinnliche Vorstellungen sind, die an sich in eben derselben Art nicht als Gegenstände (außer der Vorstellungskraft) müssen angesehen werden« (KrV, A 104).

65 »Bedenkt man aber, daß diese Natur an sich nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern blos eine Menge von Vorstellungen des Gemüths sei […]« (KrV, A 114).

66 Más exactamente, a *la unidad de la posibilidad de dicho proceso*: «Por mente [*Gemüt*] se entiende sólo la *facultad* (*animus*) que combina las representaciones dadas y opera la unidad de la apercepción empírica« (A Sömmering, 10/12/1795; Ak 12:32n). Las representaciones son »*de* la mente«, en cuanto su actualidad contiene una referencia necesaria a la unidad de esa posibilidad. Sin duda, nos desconcierta leer que la mente es la unidad del proceso de manifestación de los fenómenos o aun la unidad de la posibilidad de tal proceso; pero hay que tener presente que estas definiciones se obtienen y utilizan en una investigación que ignora por completo los aspectos práctico y sentimental de la vida, que en el lenguaje ordinario atribuimos también a la mente. Si descontamos de la vida mental esos aspectos, el proceso de la experiencia, entendido como simple contemplación de lo que en ella se manifiesta, es todo lo que queda de ella. Kant destacó lo que hay de activo aun en esa contemplación, pero dejó a la posteridad la tarea de concebir la mente, adecuadamente a la acepción común de este término, como fundamento unitario de la posibilidad de un proceso del que acción y contemplación, *theoria* y *praxis*, son aspectos inseparables: el proceso de la vida de la persona humana.

67 Lo cual no supone, por cierto, una representación clara de su propia naturaleza, sino a lo sumo una disposición para alcanzar dicha representación.

68 Véase también este pasaje de una de las lecciones de metafísica: »La experiencia no es otra cosa que un conocimiento del objeto a través de representaciones sensibles. La forma de los juicios indica cuantas representaciones pueden ser combinadas en una conciencia. Mediante los sentidos podemos conocer solamente las propiedades o predicados del objeto, el objeto mismo yace en el entendimiento [*das Object selber liegt im Verstande*]« (Ak 28:550). Cf. R. 4677 (Ak 17:657-660), R. 5643 (Ak 18:282-284), R. 5923 (Ak 18:385-387) R. 5927 (Ak 18:388s). De ellas tomo estas citas: »Sólo en virtud de que se asume* que la relación afirmada conforme a las condiciones de la intuición es determinable según una regla se refiere el fenómeno a un objeto; sin eso, es sólo una afección interna de la mente« (Ak 17:657; *véase la nota de 2004 al final de este párrafo). »Categoría es la representación de la relación de lo múltiple de la intuición con una conciencia universal (con la universalidad de la conciencia, que es propiamente objetiva) […]. Lo múltiple, en cuanto se lo representa como perteneciente necesariamente a una conciencia (o también a la unidad de la conciencia en general), es pensado mediante el concepto de un objeto: el objeto es siempre algo en general. Su determinación se basa meramente en la unidad de lo múltiple de su intuición y específicamente, en la unidad universalmente válida de la conciencia de ello« (Ak 18:388s). [*El verbo ‘asumir’ corresponde al alemán ‘annehmen’; en 1967 empleé ‘suponer’, conforme al uso alemán actual; pero Adelung 1793, *s.v.* **annehmen**, no contempla esta acepción; explica, en cambio, que muchos significados de ese verbo —que primariamente significa ‘recibir’ —»son sólo traducciones literales del latín *accipere* y *assumere*«. — **Nota de 2004**].

69 Obsérvese que, según este texto, sólo la conciencia empírica es clara, esto es, efectiva. La conciencia pura o trascendental es conciencia potencial o posibilidad de conciencia.

70 Esta nota debía eliminar el riesgo de que la »conciencia trascendental« de Kant se confunda con una conciencia actual de la totalidad de los fenómenos. La existencia efectiva de tal conciencia sobrehumana sería un hecho empírico que ninguna especulación filosófica tiene derecho a postular. Pero además, tal existencia es imposible: una conciencia integral, completamente determinada, de todos los fenómenos espaciotemporales implica las antinomias de la razón pura. La conciencia trascendental no es pues una conciencia sobrehumana actual, sino la posibilidad universal que actualizan las conciencias individuales.

71 »*Esta* unidad trascendental de la apercepción« es la unidad numérica de la apercepción trascendental, mencionada en la frase inmediatamente anterior (KrV, A 107).

72 La mente (*das Gemüt*) es »la facultad que combina las representaciones dadas y opera la unidad de la apercepción empírica« (Ak 12:32n, citado en la p. 865, n. 66). Por tanto, la mente no seria mente —no existiría la facultad así llamada— si no se cumplieran las condiciones que Kant pone aquí en evidencia.

73 Ya en las páginas anteriores Kant aludió a la *necesidad* en la reproducción de los fenómenos. En un pasaje de A 105 citado en la p. 407, decía que la unidad sintética de lo múltiple requerida para el conocimiento del objeto supone que la intuición *haya podido ser reproducida* por una función sintetizadora conforme a una regla que *haga necesari*a la reproducción de lo múltiple. Y en A 106 dice que un cierto concepto sólo puede servir de regla a nuestras intuiciones en virtud de que representa, en el caso de apariencias dadas, la reproducción necesaria de lo múltiple de ellas y, por ende, la unidad sintética en la conciencia de las mismas. La necesidad de que aquí se habla no es una necesidad psicológica absoluta, que fuerce a reproducir ciertas representaciones, sino una necesidad hipotética: para reproducirlas, si se las reproduce, es necesario que la reproducción siga ciertas pautas requeridas para que sean asociables sus elementos.

74 Aquí hay una de esas vacilaciones terminológicas que sacan de quicio a los intérpretes de Kant. Poco antes había dicho que la síntesis empírica de la aprehensión presupone una síntesis de la aprehensión a priori (KrV, A 99, A 100); ahora reserva el nombre de 'síntesis de la aprehensión' a la sola síntesis empírica de los datos de los sentidos. Esta terminología prevalecerá en la segunda edición, donde Kant define la síntesis aprehensiva como »la combinación de lo múltiple en una intuición empírica, en virtud de la cual es posible la percepción o conciencia empírica de ello (como fenómeno)« (KrV, B 160; cf. B 162n). Por lo dicho, es claro que la síntesis de la aprehensión (empírica) así definida incluye una operación de reproducción.

75 Otra vez aparece aquí la apelación de 'conceptos' aplicada a las representaciones de espacio y tiempo, que ya comenté en §II.n116 (pp. 824s). Vaihinger y Kemp Smith ven aquí una prueba más de que este pasaje sobre la noción de objeto (KrV, A 104-110) es un fragmento temprano de Kant, injertado en el texto de la Deducción de 1781. Kant escribe, en efecto, »die Begriffe a priori (Raum und Zeit)«, como si estos fuesen los únicos conceptos a priori (y no meramente, como entiendo y traduzco, las únicas representaciones a priori a que cabe apelar en este contexto, donde se trata de fundamentar
la validez de las otras, justamente como condición de la posibilidad de éstas, ya validadas). Pero si —como Vaihinger sugiere, y Kemp Smith (1923, p. 209) acepta con titubeos—, »space and time are […] regarded as being the sole a priori concepts«, el texto comentado tendría que ser extraordinariamente temprano, pues aun antes de 1770 Kant hace referencia a otros conceptos a priori (§III.n20, pp. 851s). Como observa Paton (1951, p. 86), »there was no time in Kant's adult life when he would have failed to recognize a priori concepts other than space and time; if this passage is to be so interpreted, it must indeed have been written early; it must, in fact, have been composed in the cradle«.

76 La restricción impuesta por Kant a lo trancendental no es más enfática en mi traducción que en el original: »das Wort transscendental […] bedeutet nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern was vor ihr (a priori) zwar vorhergeht, aber doch zu nichts mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntniß möglich zu machen«.

77 La edición original de 1781 dice »was *in* allen unsern empirischen Begriffen […] Beziehung auf einen Gegenstand […] verschaffen kann« (énfasis mío). En la edición académica, B. Erdmann reemplaza »was in allen« con »was allen« (Ak $4:82_{37}$). Según esto, la referencia al objeto sería conferida a los conceptos empíricos. Pero Kant, como bien dice Paton (1936, vol. I, p. 418, n.4), »está tratando de explicar cómo esta referencia a un objeto puede conferirse a las representaciones o apariencias, según se ve por lo que precede y lo que sigue«.

78 Véase KrV, A 250s: »Todas nuestras representaciones son referidas de hecho por el entendimiento a algún objeto, y puesto que los fenómenos no son más que representaciones, el entendimiento las refiere a algo, como al objeto de la intuición sensible; pero este algo *en cuanto objeto de una intuición en general* es en esta medida sólo el objeto trascendental. Este significa algo = X, de lo cual no sabemos, ni en general […] podemos saber nada; sino que solamente puede servir como un correlato de la unidad de la apercepción para la unidad de lo múltiple en la intuición sensible, mediante la cual [unidad] el entendimiento unifica esto [lo múltiple] en el concepto de un objeto. Este objeto trascendental no puede separarse de los datos sensibles, pues entonces no resta nada mediante lo cual pensarlo. No es pues en sí mismo un objeto del conocimiento [*es ist also kein Gegenstand der Erkentniß an sich selbst*] sino sólo la representación de los fenómenos bajo el concepto de un objeto en general, que es determinable por lo múltiple de aquéllos (*solo forma del pensar, no conocimiento*).« Kant prosigue: »Por lo mismo, las categorías no representan un objeto especial, dado al entendimiento solo, sino que sirven únicamente para determinar el objeto trascendental (el concepto de algo en general) con aquello que es dado a la sensibilidad, para así conocer empíricamente los fenómenos bajo conceptos de objetos« (KrV, A 251). [*Las frases tipográficamente distinguidas y colocadas entre asteriscos corresponden a correcciones manuscritas de Kant a este pasaje de A, reproducidas en Ak 23:48. — **Nota de 2004**].

79 [La cláusula »todos los fenómenos, en cuanto a través de ellos han de dársenos objetos, tienen que estar sometidos a reglas a priori de su unidad sintética« corresponde a »alle Erscheinungen, so fern uns dadurch Gegenstände gegeben werden sollen, unter Regeln a priori der synthetischen Einheit derselben stehen müssen«. Entiendo que »derselben« (»su«) remite a »alle Erscheinungen« (»todos los fenómenos«), no a »objetos (»Gegenstände«). El texto alemán admite ambas lecturas. **— Nota de 2004**].

80 La palabra ‘recién’ (*eben*) es desconcertante, pues la lista de las categorías figura en A treinta páginas antes de este pasaje. En la edición académica (Ak $4:84_{10}$), B. Erdmann reemplazó *eben* con *oben* (‘arriba’).

81 El pasaje continúa así: »Por tanto, aquéllas son también conceptos fundamentales para, en general, pensarles objetos a las apariencias, y tienen validez objetiva a priori; que es lo que propiamente queríamos saber« (KrV, A 111).

82 »Hay sólo una experiencia, en la cual todas las percepciones son representadas como en una conexión cabal y conforme a leyes; así como hay sólo un espacio y tiempo, en el cual tienen lugar todas las formas de la apariencia y toda relación de ser o no ser« (KrV, A 110). Frente a este pasaje que habla de la experiencia una como de una conexión cabal de las percepciones, surge inmediatamente la pregunta: ¿Hay *una* experiencia, como hay *un* espacio y *un* tiempo, para *todos* los seres humanos? ¿0 hay tantas experiencias, espacios y tiempos como personas? La posibilidad de una experiencia compartida se funda, en la filosofía de Kant, en la identidad de las condiciones formales de la unidad de la conciencia empírica de cada persona; esta identidad nos autoriza a hablar de la unicidad del tiempo y del espacio, que representan la misma posibilidad para todos, y de la unicidad de la experiencia posible; pero cada proceso efectivo de actualización de esa posibilidad común sigue siendo distinto de los otros, referido a la unidad individual de una conciencia empírica, y en la filosofía de Kant no tiene, me parece, cabida la exigencia de que la constitución paulatina actual de la experiencia humana sea un proceso colectivo. La indiferencia hacia este importante aspecto de la vida del conocimiento responde, sin duda, a la separación entre teoría y práctica a que ya he aludido varias veces. Sin duda, un pensamiento que considerase la adquisición de experiencia en su plenitud concreta, como un proceso combinado de acción y contemplación, no podría ignorar que la cooperación social, en la discusión de las ideas y en la trasformación de las cosas, ha sido y es un requisito difícilmente prescindible para el desarrollo de ese proceso. Neptuno no pudo ser descubierto por Leverrier solo ni la física de partículas creada por Robinson Crusoe. Y esta dependencia mutua de las personas en la constitución del saber empírico no puede menos que afectar esencialmente el carácter de la experiencia así constituida.

83 »Einheit der Synthesis nach empirischen Begriffen würde ganz zufällig sein, und gründeten diese sich nicht auf einen transscendentalen Grund der Einheit, so würde es möglich sein, daß ein Gewühl von Erscheinungen unsere Seele anfüllte, ohne daß doch daraus jemals Erfahrung werden könnte. Alsdann fiele aber auch alle Beziehung der Erkenntniß auf Gegenstände weg, weil ihr die Verknüpfung nach allgemeinen und nothwendigen Gesetzen mangelte, mithin würde sie zwar gedankenlose Anschauung, aber niemals Erkenntniß, also für uns so viel als gar nichts sein« (KrV, A 111).

84 »Alle mögliche Erscheinungen gehören als Vorstellungen zu dem ganzen möglichen Selbstbewußtsein«. Traducido al pie de la letra, este texto confirma lo dicho en la p. 866 n. 70, sobre la noción kantiana de una conciencia trascendental: se trata de una conciencia integral *posible*, no de una conciencia sobrehumana *actual*.

85 En la concepción esbozada, todos los conceptos son a priori con respecto a la experiencia que permiten concebir, pero cabe distinguir niveles de aprioridad entre ellos. En efecto, la invención de un concepto que ordena cierta masa de material empírico (y la creación correlativa del término que lo expresa) presupone un contexto de experiencia ya ordenada (y un lenguaje, con su gramática establecida, para hablar de ella). Aprioridad absoluta, o aprioridad en sentido estricto, cabría atribuir tan sólo a esos conceptos primordiales que regulan la ordenación más elemental e imprescindible de la experiencia (y que se manifiestan en la estructura sintáctica básica del lenguaje). Es lícito preguntarse si tales conceptos primordiales (y las estructuras lingüísticas correspondientes) forman, como sostendría Kant, un sistema cerrado y estable; pues cabe pensar que una experiencia ordenada elementalmente con arreglo a ciertos conceptos haga posible la invención de otros, que permitan prescindir de algunos de los primeros, o incluso, eventualmente de todos ellos; el sistema de los conceptos primordiales sería, en tal caso, abierto y se iría renovando por partes; nunca faltarían los conceptos absolutamente a priori, incuestionados e incuestionables relativamente a un cierto modo de organizar la experiencia; pero no serían eternamente los mismos. (Más sobre este asunto al final de §III.D.8, pp. 492s). [Esta idea de la formación y evolución de los conceptos humanos inspiró mi libro *Creative Understanding* (1990), que, de escribirlo en castellano, habría titulado *Inventar para entender*—**Nota de 2004**].

86 Véase el apéndice a la Dialéctica trascendental, »Sobre el uso regulativo de las ideas de la razón pura« (KrV, A 642-668/B 670-696) y las dos introducciones a la *Crítica del juicio*; especialmente, en la versión publicada por Kant, la sección V, »El principio de la finalidad formal de la naturaleza es un principio trascendental del juicio« (Ak 5:181-186); y en la versión póstuma, las secciones IV-VII (Ak 23:208-221).

87 En cambio, la conciencia empírica de cosas futuras tiene un carácter reproductivo, puesto que aun la imagen de lo inaudito se compone con elementos tomados de la memoria. Pero la posibilidad de componer con el recuerdo de lo ya sido una representación del porvenir demanda evidentemente la facultad de producir un horizonte ideal para que lo todavía inexistente pueda ser representado como futuro.

88 Con Heidegger (1929, p. 78), entiendo que la preposición *vor* en la frase »vor der Apperception«, significa ‘ante’ (como la preposición latina *coram*), no ‘antes de’. No se afirma pues aquí que la síntesis de la imaginación preceda cronológica o siquiera lógicamente a la apercepción, sino sólo que ella está referida esencialmente a ésta, y en ese sentido ocurre ante ella. Compárese, por ejemplo, el pasaje de KrV, A 142/B 182: »Das reine Bild aller Größen (*quantorum*) vor dem äußern Sinne ist der Raum«, es decir, »La imagen pura de todas las magnitudes ante el sentido externo es el espacio«. No es posible traducir »*antes* del sentido externo«, como si las magnitudes de que se habla le precedieran, en lugar de desplegarse ante él.

89 En KrV, A 237/B 296 leemos que la experiencia posible »obtiene su unidad sólo de la unidad sintética que el entendimiento confiere de suyo y originalmente a la síntesis de la imaginación en

relación con la apercepción, a la cual los fenómenos, como datos para un conocimiento posible, tienen que estar ya referidos y acordados a priori [*schon a priori in Beziehung und Einstimmung stehen müssen*]«. Mientras que en A 118 decía que el entendimiento es la unidad de la apercepción referida a la síntesis, en A 237 dice que es la fuente de la unidad de la síntesis referida a la apercepción. Este ultimo pasaje de la primera edición está, pues, más próximo a la práctica de la segunda, que identifica entendimiento y espontaneidad de la mente. Pero los dos textos exponen la misma idea, desde dos perspectivas diferentes.

90 Por otra parte, como puede verse en el pasaje de A 237 citado en la nota 89, en la edición de 1781 no está del todo ausente la identificación del entendimiento con la espontaneidad.

91 Asoma aquí una ambigüedad en el uso del término ‘percepción’. Normalmente, designa la conciencia empírica del fenómeno, que la síntesis de la aprehensión hace posible (KrV, B 160). Sin embargo, aquí se habla de las percepciones no como resultado de la síntesis empírica, sino como elementos o ingredientes de esa síntesis. Según esto, son percepciones las conciencias combinadas por la imaginación, pero también la conciencia en que la imaginación las combina. Esta ambigüedad es inevitable y radica en la cosa misma de que se trata: por un lado, toda percepción fruto de síntesis puede entrar en otra síntesis más amplia; por otro lado, toda percepción ingrediente de síntesis es compleja, y entraña ella misma una síntesis.

92 No se me ocurriría atribuir a Kant la necia suposición de que los contenidos sensibles primero están dispersos y luego se combinan; para saberlos dispersos tienen que estar combinándose.

93 »Lo primero que nos es dado, es la apariencia, que cuando va ligada a la conciencia se llama percepción« (KrV, A 119s).

94 Por esta razón, no es recomendable decir como Paton (1936, 1:481), que el »objective ground« del que Kant habla aquí es un »ground *in* the object«. El fundamento objetivo es más bien »a ground *of* the object (*qua* object)«, el fundamento constitutivo del objeto. Para la conciencia ingenua, que no reflexiona acerca de las condiciones de su propia posibilidad, dicho fundamento aparece incorporado al objeto mismo que él constituye; por esto, Kant puede decir que la afinidad de lo múltiple es »el fundamento de la posibilidad de la asociación de lo múltiple, en cuanto reside en el objeto« (KrV, A 113).

95 »Durch das Verhältniß des Mannigfaltigen aber zur Einheit der Apperception werden Begriffe, welche dem Verstande angehören, aber nur vermittelst der Einbildungskraft in Beziehung auf die sinnliche Anschauung, zu Stande kommen können.« Me parece que en el original faltan palabras.

96 El texto sugiere que las síntesis de la aprehensión, la reproducción y el reconocimiento se suceden en ese orden. Sin embargo, es obvio que tal sucesión no puede afectar la triple síntesis a priori, condición de la síntesis empírica, ya que, como vimos, la síntesis del reconocimiento es un supuesto de la reproducción, sin la cual no habría tampoco aprehensión. Es claro, en cambio, que en el caso de la triple síntesis empírica puede haber tal sucesión, y la aprehensión reproductiva puede preceder al reconocimiento. Primero aprehendo como objeto algo que se mueve a lo lejos, y luego reconozco que es un camello; pero naturalmente aprehenderlo como objeto supone introducir en una multiplicidad sensorial dada una síntesis regulada por categorías. Por otra parte, me parece que ni siquiera en el caso de la mera síntesis empírica es razonable decir que la aprehensión precede a la reproducción; hasta la aprehensión más sencilla toma tiempo y supone retención de lo dado aún no propiamente aprehendido.

97 Kemp Smith (1923, pp. 22-25) explica así el significado de esta asimilación de la revolución kantiana a la hipótesis de Copérnico: ésta afirma que el movimiento aparente de los astros en el cielo no es sino una consecuencia y un reflejo del movimiento efectivo (pero inaparente) del observador; análogamente, Kant atribuye la determinación espacio-temporal-categorial de los objetos empíricos a las disposiciones propias del sujeto del conocimiento.

98 En la introducción a la Dialéctica trascendental, Kant dice que la razón (*Vernunft*), distinguida del entendimiento (*Verstand*), tiene, *igual que éste*, »un uso meramente formal, es decir, lógico, en que la razón hace abstracción de todo el contenido del conocimiento, *pero también un uso real*, en que ella misma contiene la fuente de ciertos conceptos y principios. (KrV, A 299/B 355; énfasis mío). Este doble uso de la razón determina su división en »una facultad lógica y una facultad trascendental«. Este pasaje autoriza, pues, a llamar ‘uso real’ al uso del entendimiento en la constitución de la experiencia, pero prefiero llamarlo ‘uso trascendental’. Como quiera que se lo llame, hay que contrastarlo con su uso meramente lógico.

99 Tal es la doctrina empirista de la formación de esta clase de conceptos, que —según creo— Kant acoge sin discusión para ahorrarse una polémica que no ayudaría a asegurar las conclusiones que le interesa establecer.

100 »Si uno descompone todos sus juicios sintéticos objetivamente válidos, encontrará que nunca constan, como se cree de ordinario, únicamente de intuiciones, enlazadas tan sólo por comparación en un juicio; sino que serían imposibles si no se agregase al concepto abstraído de la intuición un concepto puro del entendimiento, bajo el cual aquel concepto ha sido subsumido para quedar enlazado en un juicio objetivamente válido« (Ak 4:301).

101 He aquí otros textos sobre este importante asunto: »La facultad del entendimiento puro para prescribir a priori leyes a los fenómenos mediante puras categorías no va más allá de aquellas leyes en que se funda una naturaleza en general como legalidad de los fenómenos en el espacio y el tiempo. Porque conciernen a fenómenos empíricamente determinados, las leyes particulares no pueden ser completamente derivadas de aquéllas, aunque están todas subordinadas a ellas. Debe sobrevenir la experiencia para aprender a conocer a estas últimas; pero acerca de la experiencia en general y de aquello que puede ser conocido como un objeto suyo nos instruyen únicamente aquellas leyes a priori« (KrV, B 165). »Hay muchas leyes de la naturaleza que sólo podemos conocer por la experiencia, pero la legalidad en el enlace de los fenómenos, esto es, la naturaleza en general no podemos llegar a conocerla por ninguna experiencia, pues la experiencia misma requiere tales leyes, que están a priori en la base de su posibilidad« (Ak 4:318; cf. 4:320).

102 »La física no es apodíctica, porque las primeras causas están dadas sólo contingentemente« (R. 4984, Ak 18:51). »En la ciencia natural las causas son presentadas sólo como hipótesis necesarias, pero no como absolutamente necesarias, pues todavía sería posible otra causa del mismo fenómeno« (R. 4598, Ak 17:605).

103 Kant explica así el distingo entre ley y regla: »Las reglas, en cuanto son objetivas, se llaman leyes« (KrV, A 126). En su propio ejemplar, Kant enmendó este texto de este modo: »Las reglas, en cuanto explican la necesidad de la existencia, se llaman leyes« (Ak 23:46).

104 Obsérvese que la expresión ‘sustancias’ utilizada por Crusius en la definición de ‘naturaleza’ ha sido reemplazada por la expresión ‘fenómenos’ en el texto de *Prolegómenos*. El término ‘mundo’ que Crusius utiliza en su definición fue definido por él así: »Llámase *mundo* a una conexión real de cosas finitas, tal que no sea parte de otra a la que pertenezca en virtud de un enlace real, o bien, […] a un sistema tal de cosas finitas y enlazadas *realiter* que no esté contenido como parte en otro sistema« (1753, p. 675).

105 A propósito de este texto de Baumgarten dice Kant: »La naturaleza se toma aquí sólo adjetivamente« (R. 3627, Ak 17:116). Cf. KrV, A 418n/B 446n y mis observaciones en la nota 107.

106 Aristóteles, *Metaph.*, Δ 4, $1015^{a}12$-16; Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, 1^{a} 2^{ae} q. 10, art. 1: »Dicitur natura quaelibet substantia, vel etiam quodlibet ens«. Cf. Aristóteles, *Phys.*, II.1, $192^{b}21$-23. En su *Index aristotelicus*, p. 835, Bonitz, con criterio muy moderno, pone en primer lugar entre las acepciones aristotélicas de fÊsiw aquella en que significa la totalidad de las cosas (*rerum universitas*), pero documenta esta acepción con poquísimos pasajes; si los analizamos uno a uno descubrimos que ni siquiera es seguro que fÊsiw deba entenderse en ellos en esta acepción. Ésta falta del todo en el Índice de Diels y Kranz (1954). Véase Liddell, Scott y Jones (1996), *s.v.* fÊsiw, IV.3; Glare (1982), *s.v.* **natura**, 7.

107 »Natur, *adjective* (*formaliter*) genommen, bedeutet den Zusammenhang der Bestimmungen eines Dinges nach einem innern Princip der Causalität. Dagegen versteht man unter Natur *substantive* (*materialiter*) den Inbegriff der Erscheinungen, so fern diese vermöge eines innern Princips der Causalität durchgängig zusammenhängen« (KrV, A 418n-419n/B 446n). Reproduzco el original, no porque la traducción sea problemática, sino para que el lector interesado vea que hay cuatro palabras que Kant escribe en latín, de las que puse dos en castellano. Presumo que la segunda parte de este pasaje no contradice a la primera; de modo que los principios causales internos que determinan la naturaleza de las cosas (en sentido adjetivo) conservan su identidad y pluralidad cuando se habla de la naturaleza de las cosas (en sentido sustantivo). Pero el texto admite también otra interpretación; podría entenderse que el principio causal interno de que se habla en la segunda parte y que funda la interconexión de los fenómenos en la naturaleza en sentido sustantivo es un principio único para todos ellos; entonces, se lo podría identificar con el correlato objetivo de la actividad intelectual que establece esa interconexión.

108 KrV, A 323/B 380; A 327/B 384; A 336/B 393; A 339/B 397; A 341/B 399; A 342/B 400; A 345/B 403; A 421/B 449; A 474/B 502; A 570/B 598; A 581/B 609; A 584/B 612; A 586/B 614; A 590/B 618; A 603/B 632; A 604/B 633; A 614/B 642; A 631/B 659; A 639/B 667; A 648/B 676; A 669/B 697; A 695/B 723; A 743/B 771; A 797/B 825. Véase asimismo KrV, A 141/B 181; A 235/B 294; A 294/B 350; A 347/B 406; B 425; A 395; A 626/B 654; A 642/B 670; A 684/B 712.

D. La deducción trascendental: la versión de 1787

1

La segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, aparecida en 1787, reemplaza las secciones segunda y tercera del capítulo »De la deducción de los conceptos puros del entendimiento« con un texto enteramente nuevo, titulado »Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento« y dividido en trece parágrafos, numerados del 15 al 27. Aunque el orden y la redacción del nuevo texto nada tienen que ver con los pasajes que sustituye, la meta y las bases de la argumentación siguen siendo las mismas. Esta se desarrolla de un modo ciertamente más claro, sin las repeticiones que entorpecían su marcha en la versión de 1781. Muchos puntos se elaboran con más detalle y precisión, en especial la doctrina del conocimiento de sí y las relaciones entre la apercepción y el sentido interno; pero hay otros que no se entienden, o no quedan suficientemente justificados, si no se tiene presente la primera edición. En un momento decisivo de su exposición (en el §19) Kant introduce esa nueva definición del juicio que, según una nota del prólogo a los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, debía abreviar la deducción trascendental (Ak 4:475n). Ella aclara evidentemente la conexión entre ésta y la »deducción metafísica«, pues ahora no cabe duda de que en ambas se habla de la misma cosa. Pero no es verdad que esta innovación haya favorecido la brevedad: en la edición académica el texto reemplazado en A ocupa menos páginas que el que lo reemplaza en B (Ak 4:74-94 y 3:106-130, respectivamente).

Se ha hecho mucho caudal de la diferencia en la posición relativa del entendimiento y la imaginación en las dos versiones de la Deducción. En 1781, el entendimiento se caracteriza como »la unidad de la apercepción en relación con la síntesis de la imaginación« (KrV, A 119). Por esto, el entendimiento no figura entre las tres facultades originarias e irreducibles enumeradas en dos ocasiones (KrV, A 94, A 115), sino que se constituye por la relación entre dos de ellas. En cambio, en 1787 sensibilidad y

entendimiento se oponen como receptividad y espontaneidad, los dos modos de ser básicos de una mente finita (KrV, B 192s). La imaginación »pertenece a la sensibilidad«, pero, como »su síntesis es un ejercicio de la espontaneidad« (KrV, B 151), se la asimila también al entendimiento (KrV, B 162n). Sin embargo, creo que estos cambios conciernen solamente el uso de estos vocablos y la presentación de estas ideas y no tocan el fondo de la doctrina de Kant. La reducción del entendimiento a una relación entre otras dos facultades irreducibles supone que lo concibamos estáticamente, como el sistema de las categorías. Concebido así, aun en 1787 se lo presenta —implícitamente— como reducible a la imaginación ya que »la categoría presupone combinación« (KrV, B 131), esto es, síntesis, que, *según ambas ediciones*, es la obra de la imaginación (KrV, A 78/B 103).[109] Pero la Deducción de 1787 concibe el entendimiento dinámicamente, como la espontaneidad misma que opera la síntesis conforme a las categorías; en tal caso, no puede reducírselo a la imaginación, pues en rigor viene a ser lo mismo que hasta ahora se denominaba con este término. Tal es efectivamente la doctrina de 1787: »entendimiento« es el nombre de la espontaneidad sintética, considerada *en abstracto*, como facultad de enlazar una multiplicidad dada cualquiera; »imaginación« es el nombre de *la misma* espontaneidad considerada *en concreto*, en cuanto opera una síntesis de la multiplicidad sensible espaciotemporal dada efectivamente al hombre (KrV, B 162n).[110]

Esta nueva manera de distinguir entre imaginación y entendimiento se relaciona con la innovación más llamativa de la Deducción de 1787. La justificación del uso objetivo de las categorías se hace aquí en dos etapas: Kant muestra primero su necesaria intervención en la síntesis de lo múltiple dado a una sensibilidad en general, para luego poner de manifiesto su aplicabilidad a los objetos del conocimiento sensible humano. En la primera etapa no toma en cuenta el carácter espaciotemporal de nuestra experiencia, sino únicamente su condición receptiva. La conveniencia didáctica de este procedimiento no parece haber sido el único motivo que indujo a Kant a adoptarlo, pues además le permite subrayar la independencia entre las categorías, o principios del entendimiento, y el espacio y el tiempo, o principios de la sensibilidad. Apoyándose en esta independencia sostiene que las categorías, aunque sólo pueden emplearse en el conocimiento de

objetos espaciotemporales, nos permiten al menos *pensar* en otros objetos que no estén sometidos a las condiciones peculiares de nuestra receptividad.

2

La nueva Deducción empieza estableciendo la premisa básica en que descansa todo el argumento. El contenido múltiple de las representaciones puede provenir de una intuición sensible, esto es, puramente receptiva, cuya forma no sea otra cosa que el modo como el sujeto que intuye es afectado; pero el enlace de lo múltiple en general no puede nunca proceder de los sentidos, ni estar comprendido en la forma —así caracterizada— de la intuición sensible, pues es un acto de la espontaneidad de la mente. Esta premisa es común a las dos versiones de la Deducción, pero en la primera Kant la justifica minuciosamente en el pasaje sobre la triple síntesis. Para ello apela al carácter temporal de nuestra experiencia sensible: sin una espontaneidad que reproduzca según una regla reconocible el pasado y anticipe por lo menos el esquema del futuro no podría constituirse una representación del tiempo ni conocerse algo por presentaciones sucesivas. Pero en la versión de 1787 Kant inicialmente prescinde de las condiciones peculiares de nuestra sensibilidad y razona acerca de los requisitos de un conocimiento receptivo en general. Como vemos, comienza aseverando que, por muy pasivo que sea el conocimiento, todo enlace en lo múltiple de su contenido demanda una actividad espontánea, pues la representación de un enlace no puede ser recibida. Kant no justifica esta premisa fundamental. Ella tenía que ser obvia para cualquiera que compartiera la concepción de los sensualistas de la época, según la cual los datos primarios de los sentidos son representaciones simples, inanalizables e inconexas: el enlace entre tales datos simples no es él mismo una representación inconexa y no puede contarse entre los elementos sensoriales de nuestro conocimiento. Pero Kant no adhiere al atomismo sensualista y según él es imposible hallar algo simple en una representación empírica. En consecuencia, aun la representación sensible aparentemente más elemental se deja descomponer en partes, que por tanto contenía enlazadas. Hay pues un enlace implícito en cualquier representación sensible que señalemos. Pero esta característica esencial de las representaciones sensibles en la concepción de Kant es una

consecuencia de la continuidad del medio espaciotemporal en que estas representaciones se constituyen como tales,[111] y no cabe sostener que toda multiplicidad representable exhiba esta característica. La justificación propuesta para la afirmación del origen activo del enlace no sirve para nuestra experiencia, ya que ésta, en cuanto espaciotemporal, es continua y no contiene representaciones simples o inconexas sino sólo representaciones complejas infinitamente entrelazadas. Pero en este caso —que es el único que nos interesa— esa afirmación se puede justificar por otra vía, que Kant utilizó en 1781: en nuestra experiencia todo enlace supone actividad pues es enlace entre contenidos múltiples presentados en el tiempo y sólo una actividad espontánea puede sostener la unidad de éste y de lo que contiene. Naturalmente al apelar, aunque sea en forma implícita, al carácter temporal de nuestra experiencia para fundar la primera premisa de la Deducción, ésta queda, igual que en 1781, referida exclusivamente al conocimiento humano y no a todo conocimiento sensible en general, como Kant propuso en 1787. Luego se verá que eran ilusorias las ventajas que pretendió obtener ampliando el alcance del razonamiento (§III.D.7).

La espontaneidad de la facultad representativa debe llamarse *entendimiento*, para distinguirla de la *sensibilidad*. En consecuencia, todo enlace, sepámoslo o no, ya se trate de un enlace de la multiplicidad intuitiva o de un enlace entre conceptos, es un acto del entendimiento. Designamos tal acto con el nombre general de *síntesis*. *Entendimiento* es, pues, la denominación más general de nuestra facultad activa, enlazadora, y toda síntesis es en último término atribuible al entendimiento. Según un pasaje del §10, presente en las dos ediciones, la síntesis de la multiplicidad espaciotemporal empírica y pura es obra de la imaginación (KrV, A 78/B 103). Conforme a la nomenclatura de la nueva Deducción, ‘imaginación’ es, pues, el nombre que toma la espontaneidad de la mente —que considerada con toda generalidad se llama ‘entendimiento’— cuando ejerce su función sintética sobre lo múltiple propio del conocimiento sensible humano. No nos sorprenderá entonces que una nota de la Deducción de 1787 consigne expresamente este resultado (KrV, B 162n).

El §15 prosigue: »No podemos representarnos nada como enlazado en el objeto, sin antes haberlo enlazado nosotros mismos, y el *enlace* (*Verbindung*) es la única entre todas las representaciones que no puede ser

dada por el objeto sino que sólo puede ser producida por el mismo sujeto« (KrV, B 130). Esta última aseveración anticipa claramente aquellos pasajes tardíos en que Kant sostiene que el concepto de *combinación* o *composición* (*Zusammensetzung*) es el único concepto fundamental a priori. »La representación de algo compuesto —escribe en *Los progresos de la metafísica*— no es, en cuanto tal, pura intuición, sino que requiere el concepto de una combinación, aplicado a la intuición en espacio y tiempo. Así pues, este concepto (junto a su contrario, el concepto de lo simple) es un concepto que no puede abstraerse de intuiciones, como una representación parcial contenida en ellas, sino que es un concepto fundamental y a priori, en definitiva el único concepto fundamental a priori, que está en el entendimiento originariamente en la base de todos los conceptos de objetos de los sentidos« (Ak 20:271).[112] Puesto que las representaciones de lo simple y lo compuesto —como tales— son a priori, y en la naturaleza no se encuentra nada indivisible, nada que no implique enlace, cada representación empírica, en su misma calidad de representación *dada*, está referida a una síntesis originaria y, por tanto, presupone en su complejidad una operación enlazadora primigenia. El alcance de esta operación se pone de manifiesto en cuanto tenemos presente que cualquier representación empírica que se indique es en principio descomponible y, por lo mismo, se funda ya en una síntesis anterior. La síntesis originaria que la espontaneidad de la mente ejerce sobre lo múltiple dado a priori y a posteriori en la sensibilidad está, pues, en la base de todo contenido concreto que pueda servir de tema a nuestra facultad representativa, ya se trate de una cosa o un proceso, o un simple sonido o mancha de color; todos estos »objetos« —en el sentido más amplio del vocablo— son analizables, y por lo tanto entrañan síntesis. La actividad enlazadora originaria que aquí se atribuye al entendimiento ejerce, pues, una función constitutiva del contenido de nuestras representaciones. El dato bruto de los sentidos, no coordinado ni enlazado por entendimiento, es una ficción filosófica, el correlato necesario del enlace generado por éste; pero no un elemento que pueda aislarse en su pureza, destacándoselo como tal en el seno de la experiencia efectiva. Todo lo que mostremos se deja descomponer y supone por tanto la síntesis.

El párrafo inicial del §15 ha establecido así la necesidad de la síntesis del entendimiento para que llegue a constituirse cualquier representación empírica. El párrafo segundo y final esclarece el contenido implícito en el concepto de enlace: además del concepto de lo múltiple y de su síntesis, envuelve el concepto de la unidad de esto múltiple. »Enlace es representación de la unidad sintética de lo múltiple«. La representación de esta unidad no procede pues del enlace. Más bien es ella la que, al agregarse a la representación de lo múltiple, hace posible el concepto del enlace. Una reflexión de este tipo hacía falta desde la perspectiva de la edición de 1781 (preservada en 1787 en el §10), pues allí se atribuía la síntesis a la imaginación y la unidad de la síntesis al entendimiento, concebido como una facultad diferente de aquélla. En la nueva versión de la Deducción se ha suprimido esta separación artificiosa entre imaginación y entendimiento, y la síntesis misma se atribuye a éste. Tal síntesis, claro está, no puede carecer de unidad, pues, sin ella, como aquí se está diciendo, el enlace sintético no es posible. Con todo, es útil recordarlo aquí, para prevenir expresamente un último intento empirista de explicar el enlace de las representaciones como consecuencia de su asociación casual y abstraer la idea de unidad de la representación de este enlace. Tal abstracción es, sin duda, posible, pero no explica nada; el enlace contiene la unidad porque la presupone.

El segundo párrafo del §15 presta además una utilidad didáctica. Nos conduce al próximo tema: la unidad de la síntesis de las representaciones. No se trata aquí, dice Kant, de la categoría de unidad, la primera de las categorías de la cantidad, esto es, la unidad de aquello que es uno entre muchos. La unidad de que se habla aquí es previa a todas las categorías, que, en cuanto son conceptos de las funciones de síntesis, obviamente la presuponen. »Todas las categorías descansan en funciones lógicas en los juicios, pero en éstos se piensa ya el enlace y por tanto la unidad de conceptos dados. La categoría presupone, pues, enlace« (KrV, B 131). De paso, este pasaje confirma que, no obstante el cambio de terminología, Kant no ha variado sus posiciones desde 1781. Entonces la actividad enlazadora se atribuía a la imaginación, cuya relación con la unidad de la apercepción era el entendimiento o sistema de las categorías. Ahora la facultad enlazadora es el entendimiento o, más exactamente, la apercepción misma como fuente última de todo enlace (KrV, B 134n); pero de las categorías se sigue diciendo que »presuponen el enlace«, el cual a su vez implica la

unidad. Esta no es unidad cuantitativa, sino lo que Kant llama ‘unidad cualitativa’: la unidad trascendental de los pensadores medievales, *unum quod cum ente convertitur*. En el §12 de la *Crítica* (agregado en 1787) Kant se refiere a este tipo de unidad en los términos siguientes: »En cada conocimiento de un objeto hay pues *unidad* del concepto, a la cual puede llamarse *unidad cualitativa*, en cuanto con ella se piensa sólo la unidad que abarca y recoge [*Einheit der Zusammenfassung*] lo múltiple de los conocimientos, como, por ejemplo, la unidad del tema en un drama, un discurso, una fábula« (KrV, B 114). En el §15 nos dice que esta unidad hay que buscarla por encima de la categoría, »a saber, en aquello que contiene en sí el fundamento de la unidad de diferentes conceptos en juicios, y por tanto, la posibilidad del entendimiento, aun en su uso lógico« (KrV, B 131). Esta fuente unitaria de toda unidad es el tema de los dos parágrafos que vienen a continuación.

3

Al comienzo del §16, Kant introduce abruptamente la necesaria posibilidad de la apercepción: »El *yo pienso* tiene que *poder* acompañar a todas mis representaciones« (KrV, B 131).[113] Igual que en el §15, la argumentación sigue una marcha paralela a la de 1781, pero es mucho más concisa. La premisa que atribuye todo enlace a la espontaneidad intelectual se justificaba en la primera edición con la investigación acerca de la triple síntesis; luego se mostraba que la síntesis del reconocimiento suponía la posibilidad de la apercepción, alcanzándose de ese modo, igual que aquí, la base requerida para justificar la validez objetiva de las categorías. Pero ahora Kant no argumenta. La frase inicial del §16 proclama una verdad que aparentemente no necesita demostración. Podría entenderse que ella está contenida en el texto mismo de la frase: las representaciones no podrían llamarse *mías* si el *yo pienso* no pudiera acompañarlas. Pero esta argumentación verbal no sirve para los fines de Kant: de hecho, llamo *mías* a las representaciones en cuanto el *yo pienso* las acompaña; pero las representaciones no podrían llamarse *mías*, si el *yo pienso* no pudiera siempre acompañarlas. La proposición que Kant estampa al comienzo del §16 no se limita a expresar la verdad analítica de que las representaciones sólo pueden llamarse mías si se puede decir que yo las pienso; hay que

entender más bien que Kant evoca con ella la conciencia que cada cual posee de la posibilidad permanente a que aquí se alude: todos sabemos que el *yo pienso* tiene que poder acompañar a cada representación de que uno sea consciente, la cual *por eso* puede llamarse *mía*.

Kant no apela al mero hecho de la autoconciencia. En los hechos no se puede fundar un saber a priori, ni se puede basar en ellos la deducción de las categorías. La deducción es viable y el conocimiento metafísico se puede asentar en ella, porque la conciencia de sí es conciencia de posibilidades. El yo pienso tiene que poder acompañar a las representaciones, y esta posibilidad se hace consciente como tal cada vez que se actualiza. La conciencia de sí efectiva que acompaña a una representación dada envuelve necesariamente la conciencia de su propia posibilidad de acompañar a todas las representaciones que pudieran combinarse con aquélla para formar una experiencia.[114] Y por lo mismo, envuelve la conciencia, oscura talvez, pero esencialmente aclarable, de las condiciones en que podría acompañarlas, vale decir, de las normas según las cuales las representaciones se pueden combinar acompañadas por ella. Esta conciencia de las condiciones a que tienen que ajustarse las representaciones para que el yo pienso pueda acompañarlas es la fuente del conocimiento a priori de los objetos de la experiencia, o sea, de la metafísica fundamentada por Kant. El párrafo inicial del §16 desarrolla el argumento en este sentido, que ya estudiamos en la versión de 1781:

> Las múltiples representaciones que están dadas en una intuición no serían todas ellas *mis* representaciones si no pertenecieran conjuntamente a una autoconciencia; es decir que, como representaciones mías (aunque inicialmente yo no tome conciencia de ellas como tales) tienen necesariamente que ajustarse a la condición bajo la cual únicamente pueden estar juntas [*zusammenstehen*] en una autoconciencia universal, pues de otro modo no me pertenecerían cabalmente a mí.
>
> (KrV, B 132)

Esta autoconciencia universal *posible* implícita en cada autoconciencia particular actual Kant la denomina ‘apercepción pura’. La unidad de esta conciencia idéntica de sí hace necesaria la unificabilidad de las representaciones a las que ha de poder acompañar; condiciona, pues, los

requisitos a que las representaciones tienen que sujetarse para ser unificables; por esto Kant puede decir que en la unidad de la conciencia de sí pueden fundarse conocimientos a priori y que, en consecuencia, se justifica llamarla »la unidad *trascendental* de la autoconciencia« (KrV, B 132).[115]

Esta unidad trascendental de la conciencia de sí es la unidad cualitativa que se trataba de hallar en la raíz de todo enlace. »La identidad completa de la apercepción de lo múltiple dado en una intuición contiene una síntesis de las representaciones y es posible sólo por la conciencia de esta síntesis« (KrV, B 133). Para que las diversas representaciones estén referidas a la apercepción idéntica no basta que una conciencia empírica acompañe a cada una. La identidad de la conciencia acompañante sólo puede establecerse si enlazo las representaciones entre ellas y tomo conciencia de la síntesis de las mismas. Este argumento se presentó ya en la edición de 1781:

> Esta unidad de la conciencia sería imposible si la mente, en el conocimiento de lo múltiple, no pudiese tomar conciencia de la identidad de la función mediante la cual lo enlaza sintéticamente en un conocimiento […]. Pues la mente no podría pensar a priori la identidad de sí misma en la multiplicidad de sus representaciones si no tuviese ante sí la identidad de la acción con que somete a una unidad trascendental toda síntesis de la aprehensión […] y hace posible su conexión conforme a reglas a priori.
>
> (KrV, A 108).

El mismo pensamiento reaparece en la versión de 1787, expresado con mayor claridad: »Sólo en virtud de que puedo enlazar *en una conciencia* lo múltiple de representaciones dadas es posible que me represente a mí mismo la *identidad de la conciencia en estas representaciones*. […] El pensamiento de que estas representaciones dadas en la intuición me pertenecen todas *a mí* significa pues que yo las unifico en una autoconciencia, o que al menos puedo unificarlas allí« (KrV, B 133s). La idea expuesta aquí no interesa sólo porque sirve de base a la deducción de las categorías. Es uno de los hallazgos más importantes y fecundos de Kant. La conciencia de sí sólo puede establecerse como conciencia de la identidad

del acto de operar la síntesis de una multiplicidad diversa. Yo sólo puedo saber de mí —y esto equivale a decir: sólo puedo ser el que soy, existencia autoconsciente— enfrentado a un objeto, que no es sino la unidad introducida por mi propio acto en la multiplicidad sensorial. El último párrafo del §16 insinúa que ésta es una característica peculiar de un entendimiento que no se da a sí mismo, en virtud de su misma actividad espontánea, lo múltiple que conoce, o sea, de un entendimiento finito. »Un entendimiento en que mediante la autoconciencia a la vez estuviera dado todo lo múltiple«, un entendimiento intuitivo, un entendimiento divino, no estaría sujeto a esta condición de sólo poder constituirse en la aprehensión de una diversidad que se le contrapone. Los dos últimos párrafos del §17 vuelven sobre lo dicho en este párrafo final del §16 y lo explican mejor.

4

El §17 empieza resumiendo el resultado alcanzado hasta aquí. Este resultado, que ya comenté al referirme a la Deducción de 1781, es la base en que descansa la justificación kantiana del empleo objetivo de las categorías. En el §13, que es parte de la sección introductoria común a ambas versiones de la Deducción, Kant opuso la evidente validez objetiva del espacio y el tiempo a la muy discutible de las categorías (§III.C.1); aquéllas son las condiciones bajo las cuales los objetos nos son dados en la intuición y es obvio que nuestras representaciones de los mismos tienen que ajustarse a ellas; no es tan claro, en cambio, que tengan que ajustarse a las categorías —funciones intelectuales que no condicionan la nuda presentación intuitiva de los objetos—, ya que »la intuición no requiere las funciones del pensamiento en modo alguno« (KrV, A 91/B 123). Pero en pasajes que figuran más adelante en una o la otra versión, Kant expone la falacia inherente en este modo de presentar la cuestión, mostrando que las categorías son tan imprescindibles como el espacio y el tiempo en el conocimiento empírico de las cosas. La nuda presentación intuitiva ajena y contraria a las condiciones a priori de la síntesis del entendimiento no podría tampoco integrarse en la unidad del espacio y el tiempo, pues ésta, como sabemos, tiene que poder ser pensada por una sola conciencia autoconsciente. Aunque Kant sigue afirmando que la intuición, considerada por sí misma, precede al pensamiento,[116] sostiene ahora que lo múltiple

contenido en ella ha de tener una relación necesaria con la identidad de la apercepción, y ha de admitir, por lo tanto, que se le someta a la actividad sintética del entendimiento. El principio supremo de la posibilidad de toda intuición en relación con la sensibilidad era que su contenido múltiple se somete a las condiciones formales del espacio y el tiempo. El principio supremo de la posibilidad de toda intuición en relación con el entendimiento (relación que no es menos necesaria que la otra) dice que »todo lo múltiple [de la intuición] está sometido a las condiciones de la unidad sintética originaria de la apercepción« (KrV, B 136). El primer principio rige las representaciones intuitivas en cuanto nos son dadas, el segundo las rige en cuanto tienen que poder ser enlazadas en una conciencia, »pues sin esto nada puede ser pensado o conocido mediante ellas, por cuanto las representaciones dadas no tendrían en común el acto de la apercepción *yo pienso*, y no serían recogidas en una autoconciencia por él« (KrV, B 137).

Esta conclusión nos permite establecer, disipando la duda propuesta en el §13, que todos los objetos que nos hagan presentes nuestras intuiciones tendrán que ajustarse a las referidas condiciones de la unidad de la apercepción, de modo que éstas —que Kant mostrará se encuentran expresadas en las categorías— son a priori aplicables a tales objetos. Pero Kant va más lejos: las intuiciones son presentaciones de objetos solamente en virtud de su unificación conforme a estas condiciones de la apercepción; el objeto, en la acepción crítica del término, no es, no puede ser más que el correlato de la actividad unitaria e idéntica que sintetiza conforme a reglas lo múltiple de la intuición; la actividad sintética que logra agrupar la multiplicidad dada en una sola conciencia autoconsciente constituye de esta manera el objeto del conocimiento empírico que la intuición así unificada parece entonces descubrir.

Por eso, Kant puede decir con la tradición leibniziana que »el *entendimiento* es, hablando en general, la facultad de los *conocimientos*«, aunque rechaza el supuesto que justifica esta fórmula en esa tradición. Cuando Baumgarten escribe que la facultad cognitiva es lo mismo que el entendimiento en sentido amplio, implica naturalmente que la sensibilidad o facultad cognitiva inferior, aptitud para conocer oscuramente, no es más que una forma degradada de la facultad cognitiva superior o entendimiento en

sentido estricto, aptitud para conocer distintamente.[117] Pero cuando Kant aquí en el §17 asimila el entendimiento a la facultad de conocer, a la vez que mantiene el distingo esencial entre él y la sensibilidad, implica con ello obviamente que esta última no es por sí misma propiamente una facultad cognitiva y que llega a serlo únicamente cuando se la usa combinada con aquél. La pura receptividad pasiva no es capaz de dar conocimientos. »Estos consisten en [*bestehen in*] la referencia determinada de representaciones dadas a un objeto« (KrV, B 137). Pero sólo la síntesis de las representaciones según una regla ajustada a las condiciones de la unidad de la autoconciencia puede conferirles esa referencia. Pues »*objeto* es aquello en cuyo concepto está *unificado* lo múltiple de una intuición dada« (ibid.). Como toda unificación de representaciones presupone unidad de la conciencia en el acto de operar la síntesis de aquéllas, »la unidad de la conciencia es lo único en que consiste [*was allein…ausmacht*] la referencia de las representaciones a un objeto, y con ello su validez objetiva, y que por tanto devengan conocimientos« (ibid.). Kant recalca expresamente que el objeto a que las representaciones son referidas en virtud de la actividad sintética consciente de su propia unidad no es meramente descubierto por tal actividad, sino que es constituido por ella: »La unidad sintética de la conciencia es pues una condición objetiva de todo conocimiento, y no sólo la requiero yo mismo para conocer un objeto, sino que cada intuición tiene que someterse a ella *para devenir un objeto para mí*, pues de otro modo, y sin esa síntesis, lo múltiple no se unificaría en una conciencia« (KrV, B 138).[118]

Los dos últimos párrafos del §17 reiteran y aclaran lo expresado en el párrafo final del §16. El principio de la unidad necesaria de la apercepción, aunque hace de la unidad sintética una condición de todo pensar, es él mismo un principio analítico, pues dice solamente que todas mis representaciones en cualquier intuición dada tienen que estar sometidas a la condición requerida para que las atribuya como *mis* representaciones a un mismo yo idéntico y así pueda abarcarlas, enlazadas sintéticamente en una apercepción, bajo la expresión universal *yo pienso*. Este principio no rige empero para todo entendimiento posible en general, sino sólo para el entendimiento finito, es decir, para aquél cuya apercepción pura no

suministra por sí sola, en la representación *yo existo*, una multiplicidad representable.

Aquí y en otros pasajes de su obra, Kant contrasta el entendimiento humano, que sólo puede obtener el contenido vario de sus representaciones en cuanto está expuesto a la afección sensible, con la idea de un entendimiento puramente activo, que se da a sí mismo un contenido en el ejercicio de su espontaneidad. Creo que Kant apela a esta idea porque ella era familiar a la filosofía tradicional, y no porque ayude a esclarecer la naturaleza del entendimiento humano. Más bien tiene ésta que hacerse inteligible de suyo, por su claridad intrínseca, pues las conclusiones de Kant nos impiden concebirla como imagen opaca y desdibujada de un entendimiento superior que resplandeciera por sí mismo. No podemos hacernos la más remota idea de lo que sería tal entendimiento, ni figurarnos cómo sería posible.[119] El contraste entre nuestro entendimiento que sólo piensa y este inconcebible entendimiento intuitivo tiene, pues, sobre todo un significado histórico, pero de incalculable importancia. Marca la ruptura con una tradición milenaria que, postulando la homogeneidad última del entendimiento divino y el humano, proponía a éste como meta la asimilación a aquél. El principio primero y fundamental del uso del entendimiento humano, en que se funda luego la validez objetiva de sus conceptos puros a priori o categorías, no tiene aplicación a un entendimiento intuitivo, ni éste tiene ningún empleo que dar a tales categorías. Éstas, que son la base y la norma de la verdad que puede conocer el hombre, no desempeñan ningún papel en la constitución de la verdad como podría conocerla Dios. *La ciencia humana no tiene, ni puede tener nada que ver con la sabiduría divina*. Esta conclusión puede sumirnos en una melancolía irremediable, o también curarnos de una vez por todas de la nostalgia de lo que no sólo no es alcanzable, sino que ni siquiera es concebible como una meta para nosotros. La filosofía de Kant tuvo el primer efecto, y el desconsuelo que en el siglo XIX embarga a tantos espíritus distinguidos puede en parte atribuirse a su influencia; pero bien entendida, debería producir el segundo, en cuanto deslinda clara y fundadamente lo dable y practicable, y concibe a Dios como una Idea rectora de nuestro propio pensamiento, soberanamente producida por éste.

5

Hasta aquí la Deducción de 1787 no ha hecho sino repetir en forma más concisa y ordenada las ideas centrales de la argumentación de 1781. El conocimiento de los §§15-17 es, sin duda, muy útil y casi imprescindible para entender la intención y alcance del texto de la primera edición; pero éste conserva su vigencia, y hay que recurrir a él para averiguar los fundamentos de la tesis de que todo enlace procede de la espontaneidad de la mente, o la explicación de las razones que justifican la reforma de la noción de objeto. Pero en el §18 y el §19 entramos en un terreno nuevo. Se trata aquí de aclarar por fin lo que en 1781 había quedado tan oscuro, a saber, que la argumentación desarrollada acerca de los principios de la posibilidad de la experiencia funda efectivamente la validez objetiva de las categorías, esto es, de aquellos conceptos de las funciones sintéticas del entendimiento que Kant inventarió en el §10 utilizando como »hilo conductor« la tabla de las formas del juicio. Hasta aquí se ha mostrado que la unificación de la multiplicidad sensible en una conciencia autoconsciente supone la posibilidad de sintetizarla según ciertas reglas; pero no se ha exhibido la conexión entre esas reglas y las citadas categorías. Para este propósito, Kant apela ahora a la nueva definición de juicio anunciada en el prólogo de los *Principios metafísicos de la ciencia natural* (Ak 4:475n, citado en §III.n39, p. 857).

El §18 explica el concepto de »unidad objetiva de la autoconciencia«, utilizado luego en el §19 para la nueva definición del juicio. Este concepto, y su diferencia con el de »unidad subjetiva« o »empírica« de la conciencia, se entenderán mejor si los ponemos en relación con el distingo entre juicios de percepción (*Wahrnehmungsurteile*) y juicios de experiencia (*Erfahrungsurteile*) introducido por Kant en el §18 de *Prolegómenos*. Kant recurrió a él en su intento de hacer comprensible la necesaria intervención de las categorías en la construcción de la experiencia, sin tener que pasar por los difíciles argumentos de la Deducción.[120] Sostiene allí que, si bien todos los juicios de experiencia son empíricos, »esto es, tienen su fundamento en la percepción inmediata de los sentidos« (Ak 4:297), no todos los juicios empíricos son juicios de experiencia. Los hay que son

meros »juicios de percepción« y consisten sólo en el enlace lógico de las percepciones en la mente. Tal enlace tiene un carácter únicamente subjetivo, vale sólo para el sujeto pensante en el instante mismo en que lo efectúa. Posteriormente —*nur hinten nach* (Ak 4:298)— les conferimos una nueva referencia, la referencia al objeto, pretendiendo que el enlace valga en todo tiempo y para todo el mundo. Kant insiste aquí, como en la *Crítica*, en que la objetividad del juicio no le viene de que exprese un conocimiento inmediato del objeto (no mediado por la intuición sensible),[121] sino de la validez universal del enlace en él establecido. La *Crítica* enseña cuál es el fundamento de esa validez universal: los enlaces que subordinan la multiplicidad sensible a las condiciones de la unidad de la apercepción valen necesariamente en todo momento para toda conciencia autoconsciente. La validez universal para mí y para todos es propiamente el sentido del enlace, pues se trata de integrar el material enlazado en la unidad de una posible conciencia única, de asegurar su compatibilidad con los demás contenidos de esa conciencia. El objeto del conocimiento empírico no es otra cosa, en la concepción crítica, que el correlato de esa unidad, y se lo constituye como tal en el acto de unificar en ella las presentaciones sensoriales. Por eso, »la validez objetiva y la validez universal necesaria (para todos) son conceptos intercambiables« (Ak 4:298).

Kant propone que descompongamos la experiencia para ver lo que contiene »este producto de los sentidos y del entendimiento« y saber así cómo es posible el juicio de experiencia.

> En la base está la intuición, de que soy consciente, es decir, la percepción (*perceptio*) que pertenece puramente a los sentidos. Pero además interviene en ella el acto de juzgar (que compete exclusivamente al entendimiento). Este juzgar puede ser de dos clases: primero, en cuanto meramente comparo las percepciones enlazándolas en una conciencia de mi estado, y segundo, en cuanto las enlazo en una conciencia en general. El primer juicio es un mero juicio de percepción y tiene como tal sólo validez subjetiva, es meramente un enlace de las percepciones en mi estado mental, sin referencia al objeto. Por eso no es suficiente para la experiencia —como uno comúnmente se imagina— comparar percepciones y unirlas en una conciencia mediante el

> juzgar […]. Tiene que intervenir otro juicio enteramente diferente antes de que la percepción pueda devenir experiencia. La intuición dada tiene que subsumirse bajo un concepto que determine la forma del juicio en general con respecto a la intuición, que enlace la conciencia empírica de esta última en una conciencia en general y así procure validez universal a los juicios empíricos; tal concepto es un concepto puro a priori del entendimiento que no hace sino determinarle a una intuición el modo general como puede servir para juzgar.
>
> (Ak 4:300)

A la luz de estas explicaciones es fácil comprender el distingo entre la unidad objetiva y la unidad subjetiva de la conciencia. Esta resulta de la asociación casual de las representaciones que juntas determinan mi estado mental actual; aquélla es en cambio la unidad de una conciencia en general, de una autoconciencia universal posible, constituida por el enlace de la multiplicidad sensible conforme a los conceptos puros del entendimiento o categorías.

Pero la doctrina de *Prolegómenos* sobre los juicios de percepción y los juicios de experiencia puede generar gravísimos malentendidos, si no se toma la precaución de precisar mejor su alcance. Hablando estrictamente, la noción de un mero »juicio de percepción«, consistente en un »enlace lógico de las percepciones«, no ajustado a las categorías, es inadmisible en la filosofía de Kant. Desde luego, si hubiese juicios, enlaces lógicos de representaciones, que no envolviesen la intervención de las funciones de síntesis cuya regla está concebida en las categorías, no sería posible establecer el inventario de estas, como Kant pretende, atendiendo a una clasificación general de los juicios. Dicha clasificación general tendría que aplicarse también a los juicios de percepción, y no se ve qué conexión podría haber entre los tipos de estos juicios y el sistema de las categorías. Pero además, la aseveración de que es posible un enlace de representaciones que antecede a la síntesis de las mismas operada por la espontaneidad del entendimiento regulada por las categorías se opone a la premisa inicial de la Deducción, según la cual todo enlace de representaciones procede de esa espontaneidad, y mina las bases de la argumentación desarrollada en los §§15-17 del texto de 1787 para justificar

la necesidad de ese enlace como condición de la autoconciencia. Si »todos nuestros juicios son primero puros juicios de percepción« no se entiende bien por qué ni para qué hemos de darles después (*hinten nach*) una referencia al objeto. Sabemos que esta referencia no puede fundarse en el objeto mismo, pues es más bien el acto de establecerla el que ha de constituirlo como tal. Según las dos versiones de la Deducción, este acto constitutivo del objeto, que refiere a él las representaciones sensibles al enlazarlas según reglas, es necesario para que yo sepa de mí, lo cual a su vez es necesario para que en general me dé cuenta de algo. Pero si hay »juicios de percepción« que establecen un »enlace lógico de las percepciones en un sujeto pensante« (Ak $4:298_{4\text{-}5}$) antes de la síntesis que las refiere al objeto, no se entiende la necesidad de esta última, ya que el sujeto pensante se habría constituido sin ella. Ahora bien, si la síntesis carece de necesidad, carece también de verdad, y viene a ser una combinación injustificada de las representaciones según unas reglas que debemos calificar de arbitrarias, pues no resultan impuestas por una intuición intelectual del objeto en sí mismo, pero tampoco son exigidas para la posibilidad de la autoconciencia. Se comprende pues que Kant no haya vuelto a utilizar la expresión »juicios de percepción« en una exposición de su filosofía crítica, desautorizándola tácitamente con su nueva definición del juicio.[122]

Hay, no obstante, una verdad que el distingo y la exposición de *Prolegómenos* innegablemente expresan, aunque en forma inadecuada y propicia a los malentendidos. La experiencia es un saber en vías de constituirse y en el proceso de su constitución se le incorporan todo el tiempo percepciones nuevas que van siendo enlazadas, conforme a las categorías, entre sí y con el cuerpo de las ya conocidas. Este enlace de las percepciones les confiere su referencia al objeto; por esta vía vamos conociéndolo, es decir, determinándolo. Es claro que las percepciones pueden y suelen pasar por una fase en que ya son conscientes, pero aún no están debidamente enlazadas, ni determinado su objeto, en que aún no se ha fijado por así decir el lugar que les corresponde en el sistema de la experiencia. En cierto modo, todas nuestras representaciones están a medias en esta fase, pues nunca se acaba de completar el enlace categorial de una de ellas con todas las otras, nunca se llega a conocer adecuadamente el

objeto que nos hacen presente. Pero no todas están en el mismo grado ni bajo todos los respectos en esa fase. Si despierto sobresaltado por un resplandor y un estallido, la coincidencia de estas representaciones en mi conciencia, que precede por un instante al reconocimiento de ambas como manifestaciones de un autobomba que ha reventado cerca de mi casa, puede con justicia describirse como una mera unidad subjetiva entre ellas, y contrastarse con la unidad objetiva que establece el juicio que las refiere a la explosión ocurrida (el cual las enlaza unas con otras y también con muchas otras representaciones, como la imagen de los destrozos causados, que espero ver si me asomo a la ventana, o el ruido de sirenas de la policía, que espero oír dentro de poco). Pero es erróneo describir a esa unidad subjetiva como un juicio, y no como una unidad que precede al juicio; y es enteramente contrario a la enseñanza de Kant sostener que esa unidad subjetiva puede reunir todas las representaciones de una conciencia al margen de la unidad objetiva, o que esta última puede faltar por completo entre los contenidos de una conciencia que sabe de sí. La unidad que aquí se llama objetiva es precisamente aquella forma de unidad —introducida por la síntesis con arreglo a las categorías— que tiene que poder establecerse entre mis representaciones para que sean representaciones mías; y aunque la posibilidad de la autoconciencia requiere sólo que esta unidad sea posible, la actualización de la autoconciencia supone el establecimiento a lo menos parcial de esa unidad. Como explica Kant en el pasaje titulado »Refutación del idealismo« (KrV, B 274-279), sólo puedo saber actualmente de mí, tomar conciencia de mis estados como míos, en cuanto me enfrento a cosas distintas de mí, a las cuales mis representaciones son referidas por la síntesis categorial. La unidad subjetiva o »mero enlace de las percepciones en mi estado mental, sin referencia al objeto« *presupone* la unidad objetiva, de otras, ya que no de las mismas. La libre asociación de ideas puede prosperar en los intersticios de la trama categorial de la conciencia, pero no sería posible sin ésta. La síntesis a priori no sólo es la condición de toda síntesis a posteriori, sino aun de esa simple yuxtaposición de las representaciones que precede a su enlace.[123] La unidad objetiva de la conciencia, entendida como la completa integración actual de todas las representaciones en una sola conciencia, es la meta a que tiende el progreso de la experiencia sin alcanzarla jamás; pero la misma unidad objetiva,

entendida como el esquema todavía abstracto de esa integración, el proyecto de la experiencia posible, es la noción de esa meta, que como tal debe acompañar y orientar todas las fases de su realización. En el primer sentido es legítimo decir como en *Prolegómenos* que el enlace puramente subjetivo de las percepciones viene antes que su enlace objetivo; pero en el segundo, debemos insistir con la *Crítica* en la aprioridad de la unidad objetiva de la conciencia que precede y funda su unidad empírica. Más aún, creo que hasta a los ejemplos más extremos de representaciones unidas —es decir, yuxtapuestas— de un modo puramente subjetivo, como el resplandor y el estallido mencionados arriba, no puede faltarles alguna determinación categorial, como una apreciación aunque sea imprecisa de su intensidad, de su distancia mutua y respecto del sujeto, etc. Si las representaciones no están así engarzadas *ab initio* a lo menos precariamente en la unidad objetiva de la conciencia, es incomprensible que puedan luego, sin base alguna, incorporársele.

6

En el §16, Kant propone su nueva definición de ‘juicio’. Dice que nunca se ha sentido satisfecho con la definición que ofrecen los lógicos, según la cual un juicio es la representación de una relación entre dos conceptos. Esta definición tiene el defecto de aplicarse sólo a los juicios categóricos, pero no a los juicios hipotéticos y disyuntivos, que establecen una relación no entre conceptos, sino entre otros juicios. Pero tiene además, según Kant, el defecto más grave de que no determina en qué consiste la relación aludida.[124] Ambos defectos se corrigen en la nueva definición kantiana. Ahora el juicio es caracterizado no como un enlace entre puros conceptos, sino, más generalmente, como un enlace de representaciones.[125] La nota del prólogo a los *Principios Metafísicos de la Ciencia Natural*, a que aludí en las pp. 453 y 471, ya indicaba el sentido de este enlace, según Kant. El juicio, dice, es un acto »por el cual las representaciones dadas se convierten en conocimientos de un objeto« (Ak 4:475n). Leyendo la Deducción de 1781 y las páginas iniciales del texto de 1787 hemos aprendido cómo esto es posible. Si ‘juicio’ es el acto así descrito, es natural que Kant defina el juicio aquí en el §19 como el modo de reducir

representaciones dadas a la unidad *objetiva* de la apercepción.[126] *Juicio* es pues cualquier acto de referir una multiplicidad de representaciones a la unidad posible de una conciencia universal, y todo juicio cumple o pretende cumplir este papel. Tal es según Kant el significado de la cópula ‘es’. Al aseverar que una cosa *es* tal y tal no afirmaríamos, pues, que subsiste así independientemente de toda conciencia, sino más bien que las determinaciones que le atribuimos debe asignárselas cualquier conciencia humana, pues le competen en su calidad de objeto de una conciencia universal —sujeta a las condiciones de nuestra sensibilidad y entendimiento — y no dependen de las circunstancias contingentes peculiares del estado momentáneo de tal o cual conciencia individual. Con el distingo entre la unidad objetiva de la conciencia, establecida por los actos de juicio que dicen como las cosas son, y la unidad subjetiva que resulta de la coincidencia casual de las representaciones en la percepción, la memoria o la fantasía, el idealismo trascendental de Kant puede salvar airosamente el escollo que amenazaba al idealismo tradicional de corte subjetivista. El distingo entre el sueño y la vigilia, lo real y lo fantástico, que cualquiera persona sabe hacer en general y en principio, se tornaba inexplicable e insostenible en el marco del idealismo subjetivo. El idealismo trascendental restablece su legítimo significado sin necesidad de apelar a una objetividad ajena a la conciencia (de la que nunca sabríamos si hemos llegado a alcanzarla); o a una conciencia trascendente sobrehumana, testigo sempiterno del acontecer universal (de la que no podemos siquiera tener una idea de cómo es posible). La situación real revelada por las representaciones es aquélla a que son referidas por el acto que las enlaza conforme a las condiciones de la unidad objetiva de la conciencia; tal situación, por definición, subsiste para una conciencia en general y, por lo mismo, también para cada conciencia. »La diferencia […] entre verdad y sueño no resulta de la índole de las representaciones que son referidas a los objetos, pues son del mismo género en ambos casos, sino del enlace de ellas conforme a las reglas que determinan la conexión de las representaciones en el concepto de un objeto, y en qué medida éstas pueden o no estar juntas [*beisammen stehen*] en una experiencia« (Ak 4:290). »Pues la verdad consiste meramente en la conexión cabal [*durchgängig*] de las representaciones conforme a leyes del entendimiento. En ello reside toda su

diferencia con el sueño. No en que las imágenes existan así para sí [*vor sich so existiren*], separadas de la mente« (R. 5642, Ak 18:280). Tal como en el texto de Heráclito, escrito en la alborada del pensamiento filosófico, el sueño se opone a la vigilia como lo privado a lo público y común;[127] lo *objetivo* opuesto a lo meramente *subjetivo* coincide con lo *intersubjetivo*. La originalidad de Kant reside en que *fundamenta la intersubjetividad de lo objetivo sin salir de los límites de la subjetividad individual de la conciencia que filosofa*: las condiciones requeridas para la unidad de sus propias representaciones, para que el *yo pienso* pueda acompañarlas a todas y así ella misma pueda constituirse como tal, cimientan la posibilidad de una experiencia compartida con otras conciencias, que concuerden con ella en su estructura formal.

En el §19 de la *Crítica* y en *Prolegómenos*, Kant hace presente que el acto de juicio que refiere las representaciones a la unidad necesaria de la conciencia no establece un enlace necesario entre esas representaciones, y por tanto no siempre es un juicio apodíctico. El juicio no asevera que las representaciones enlazadas por él »*pertenecen necesariamente la una a la otra* en la intuición empírica, sino que se pertenecen la una a la otra en la síntesis de las intuiciones *mediante la unidad necesaria* de la apercepción, es decir, según principios de la determinación objetiva de todas las representaciones, en cuanto pueden trasformarse en conocimiento, principios que derivan todos del principio de la unidad trascendental de la apercepción« (KrV, B 142). En una nota a *Prolegómenos*, §22, Kant aclara más estas ideas:

> ¿Cómo se aviene esta proposición de que los juicios de experiencia deben contener necesidad en la síntesis de las percepciones, con mi proposición tantas veces recalcada de que la experiencia, como conocimiento a posteriori, sólo puede dar juicios contingentes? Cuando digo que la experiencia me enseña algo, me refiero solamente a la percepción que ella contiene, por ejemplo, que a la iluminación de la piedra por el Sol siempre sigue calor, y en este sentido [*also*] el juicio de experiencia es contingente en todo caso. Que este calentamiento resulta necesariamente de la iluminación por el Sol está contenido, sin duda, en el juicio de experiencia (mediante el concepto de causa); pero esto no lo aprendo por la experiencia, sino al revés, la

> experiencia misma es generada al agregar a la percepción el concepto del entendimiento (de la causa).
>
> (Ak 4:305n)

No obstante, es obvio que en una experiencia cabalmente constituida, en que todas las representaciones estuviesen mutuamente enlazadas en la unidad objetiva de la conciencia, sus enlaces tendrían que ser todos necesarios y los juicios que los expresasen serían apodícticos. Talvez por esto Kant sostuvo que la diferencia entre lo necesario y lo simplemente existente no tendría sentido para un entendimiento intuitivo (Ak 5:401s), esto es, para uno capaz de conocer la verdad de golpe, en vez de tener que conquistarla en un proceso. Pero esta idea de la experiencia cabalmente constituida no es una meta que nuestra ciencia pueda alcanzar, sino a lo sumo una norma que guía sus pasos. La experiencia efectiva, minada por doquier por la incertidumbre de lo aún indeterminado, no es un saber acerca de lo necesario, sino de lo contingente, y sus juicios, que serían definitivos si fueran apodícticos, como no lo son, son indefinidamente revisables. La sensibilidad o pasividad de la mente, fuente inagotable de nuevos materiales para el conocimiento empírico, es por lo mismo un impedimento insuperable para su fijación final. Perpetuamente inestable porque en crecimiento perpetuo, nuestra experiencia se mueve entre los dos polos de la mera unidad subjetiva de las representaciones y su cabal unidad objetiva, límites abstractos e irreales ambos, concebidos para mejor comprender el proceso concreto que constituye la vida efectiva del conocimiento.

7

Ahora Kant puede hacer el balance de los resultados obtenidos y fundamentar muy concisamente la tesis capital de la Deducción: »Todas las intuiciones sensibles están sujetas a las categorías, que son las condiciones bajo las cuales únicamente se puede reunir en una conciencia lo múltiple de las intuiciones sensibles«. No comentaré otra vez las tesis que Kant recoge aquí. En los §§15-17 se estableció que »lo múltiple dado en una intuición sensible pertenece necesariamente a la unidad sintética originaria de la apercepción, porque sólo en virtud de ella es posible la *unidad* de la

intuición« (KrV, B 143). Los §§18-19 explican cómo »aquella acción [*Handlung*] del entendimiento mediante la cual lo múltiple de las representaciones dadas (ya sean intuiciones o conceptos) es subordinado a una apercepción en general, es la función lógica de los juicios« (ibid.). De estas dos premisas, Kant infiere sin más que «todo lo múltiple, en cuanto está dado en una intuición empírica unitaria, está *determinado* con respecto a una de las funciones lógicas de juzgar, por la cual es subordinado a una conciencia en general« (ibid.). Pero el §10 enseña que »la misma función que confiere unidad a las diversas representaciones *en un juicio* le da unidad a la pura síntesis de distintas representaciones en una *intuición*« (KrV, A 79/B 104s), y que esta función concebida en toda su universalidad se llama concepto puro del entendimiento o categoría. Por eso, el §20 dice: »Ahora bien, las *categorías* no son otra cosa que justamente estas funciones de juzgar, en cuanto lo múltiple de una intuición dada es determinado con respecto a ellas«. Y concluye: »Por tanto, lo múltiple de una intuición dada está sujeto también necesariamente a las categorías« (KrV, B 143).

Así, el §20 muestra que, gracias a la nueva definición del juicio (§19), la argumentación de los §§15-17 se refiere inequívocamente a las categorías identificadas con las funciones del juicio en la »deducción metafísica« (§10). De este modo se traspasa a ésta la tarea de determinar cuántas y cuáles son esas categorías cuya necesaria intervención en la constitución de la experiencia ha quedado demostrada en general. En §III.E comento en detalle la ejecución de esta tarea.

8

Hasta aquí Kant ha mostrado que »lo múltiple contenido en una intuición que llamo mía es representado, en virtud de la síntesis del entendimiento, como perteneciente a la unidad *necesaria* de la autoconciencia«. Con ello queda establecido que »la conciencia empírica de lo múltiple dado en una intuición unitaria está sujeta a una autoconciencia pura a priori, del mismo modo como la intuición empírica está sujeta a una intuición sensible pura, que también tiene lugar a priori« (KrV, B 144).[128] La Deducción de 1781 no pasó de este punto. Pero en 1787 Kant estima que

esto no es más que »el comienzo de una deducción de los conceptos puros del entendimiento«, y que el propósito de tal deducción sólo se habrá alcanzado cuando más adelante, en el §26, demuestre, atendiendo al modo como la intuición empírica es dada en la sensibilidad, que la unidad de dicha intuición empírica es la misma que la categoría, según el §20, prescribe a lo múltiple de una intuición en general. Sólo así, dice Kant, quedará explicada la validez a priori de las categorías respecto de todos los objetos de nuestros sentidos. No creo que valga la pena discutir si el paso pospuesto para el §26 realmente significa un avance sobre lo alcanzado en el §20, de tal modo que este último no ofrecería más que »el comienzo de una deducción«, o si la aplicación a la intuición empírica humana efectiva de los principios allí establecidos resulta inevitable después que se ha demostrado su validez para una intuición sensible en general. Más interesante me parece comentar tres observaciones de gran importancia contenidas en este §21, que es como un intermedio entre la deducción de las categorías para una sensibilidad en general y el examen de su aplicabilidad a los objetos espaciotemporales del conocimiento sensible humano.

Ante todo, Kant dice que hasta aquí ha hecho abstracción del modo como lo múltiple es dado a la intuición empírica, atendiendo sólo a la unidad que sobreviene a la intuición gracias a la categoría y por obra del entendimiento. Explica que tuvo que proceder así »por cuanto las categorías surgen independientemente de la sensibilidad en el puro entendimiento« (KrV, B 144). Parece raro que Kant diga que por esta razón *tiene que* abstraer (*abstrahieren muß*) aun de las modalidades propias de la sensibilidad humana. Pero en todo caso sería lícito afirmar que dicha abstracción se *puede* operar si esa independencia de las categorías respecto de la sensibilidad es efectiva; o incluso que el hecho mismo de haber podido operarla, desarrollando sus razonamientos para el caso no especificado de una sensibilidad »en general« (*überhaupt*), prueba que efectivamente los conceptos puros del entendimiento no dependen de la sensibilidad, aunque sólo con la colaboración de ésta sirvan al conocimiento. La independencia de las categorías respecto de la sensibilidad es sumamente importante en la filosofía de Kant, pues sólo gracias a ella es aceptable el empleo de las categorías, propugnado por él, para *pensar* los entes suprasensibles, aunque sin *conocerlos* (Ak 5:49$_{27\text{-}28}$,

$5:136_{23-25}$, $5:141_{16-19}$). Podría pensarse que la independencia aquí defendida, en virtud de la cual las categorías no sólo son a priori, esto es, independientes de los datos de los sentidos, sino además ajenas a los principios a priori de la sensibilidad humana —espacio y tiempo— que son condiciones universales de nuestra experiencia, contradice algunas enseñanzas de la Deducción de 1781. En ella Kant sostuvo que es imposible que un concepto sea engendrado a priori y se refiera a un objeto, a menos que pertenezca a la idea de una experiencia posible o conste de elementos de una experiencia posible; y agregaba que los elementos de todas las representaciones a priori, aunque se trate de ficciones arbitrarias y absurdas, tienen que contener siempre las condiciones puras a priori de una experiencia posible y de un objeto de la misma, »pues de otro modo no sólo no se pensaría nada con ellos sino que además, por falta de datos, no podrían siquiera surgir en el pensamiento« (KrV, A 96). Ahora bien, es claro que entre las condiciones puras a priori de todo objeto de una experiencia posible para nosotros se cuentan las formas puras del espacio y el tiempo, de modo que, a la luz de estas reflexiones de Kant, parecería que las categorías no pueden carecer de una referencia intrínseca a estas formas. Con todo, la posibilidad de hacer abstracción de las condiciones de nuestra intuición sensible —y aun de una intuición cualquiera— y considerar a las categorías como formas puras vacías del pensamiento, al margen de toda referencia a esas condiciones, fue admitida expresamente por Kant ya en la edición de 1781.[129]

La segunda observación de Kant que quiero comentar está ligada inmediatamente a la anterior. Aunque las categorías surgen en el puro entendimiento y se puede considerarlas y demostrar su validez objetiva hecha abstracción de las condiciones peculiares de la sensibilidad humana, hay algo de que esta demostración no ha podido abstraer, a saber, »que lo múltiple tiene que ser dado a la intuición ya antes de la síntesis del entendimiento e independientemente de ella« (KrV, B 145), de modo que la síntesis categorial sólo puede ejercerse sobre una multiplicidad dada en una intuición *sensible*. Un entendimiento que intuyese por sí mismo, activamente, y no por afección pasiva de una sensibilidad a él asociada, no requeriría categorías para conocer y éstas no tendrían »con respecto a tal conocimiento absolutamente ningún significado«. Las categorías »son

reglas sólo para un entendimiento cuya facultad entera consiste en pensar, es decir, en el acto de traer a la unidad de la apercepción la síntesis de lo múltiple que le es dado de otra parte en la intuición, un entendimiento que, por lo mismo, no conoce nada por sí solo, sino que únicamente enlaza y ordena la materia del conocimiento, la intuición« (KrV, B 145).[130]

Kant termina así de caracterizar la distancia insalvable que, según él, separa el entendimiento humano finito de un posible entendimiento divino, »que no se representara objetos dados, sino por cuya representación los objetos mismos fuesen a la vez dados o producidos« (KrV, B 145). Si el rasgo distintivo de lo que llamamos entendimiento es el pensar y su función propia el ejercicio de la síntesis categorial, el entendimiento divino, que intuye y no discurre, y para el cual las categorías no tendrían »absolutamente ningún uso«,[131] se sigue llamando ‘entendimiento’ por una suerte de licencia idiomática, o por mantener una tradición. En todo caso, la afinidad que ésta siempre había supuesto entre el entendimiento finito y el entendimiento infinito ha sido destruida por Kant. Si el entendimiento finito sólo puede conocer su objeto gracias a la sensibilidad que lo libra a la afección pasiva, por sí mismo y hecha abstracción de ésta no sirve para conocer nada, y sus principios constitutivos, las categorías, no pueden ser comunes a él y al entendimiento infinito. De la esencia de las categorías es que sean los principios propios de una facultad de conocer menesterosa, incapaz de engendrar por sí misma el contenido de sus representaciones. La sensibilidad que limita el entendimiento humano es a la vez la condición de sus posibilidades; así es como puede limitarlo, justamente en virtud de que sus posibilidades dependen del contenido que ella pueda suministrarle.

Esta conclusión tiene una consecuencia de gran significación: aunque las categorías no dependan, según Kant, de las condiciones a priori propias de la sensibilidad humana, están intrínsecamente referidas a las condiciones de una sensibilidad en general. El objeto que conciben, aunque no atado específicamente a los principios del tiempo y del espacio, es en todo caso un objeto sensible. Pero el objeto del conocimiento sensible en general es siempre un objeto fenoménico, sujeto a las condiciones de la sensibilidad peculiar a que se ofrezca; nunca un ente absoluto o »cosa en sí«, a la cual debemos pensar más bien como el objeto de una intuición intelectual (Ak

4:316n; KrV A 249, A 252, B 308). Por tanto, las categorías, aunque son los conceptos de un objeto (sensible) en general, son en principio inaplicables a las cosas en sí.[132]

En muchos pasajes Kant reitera esta consecuencia importantísima de su pensamiento.[133] Pero hay otros, aun en la *Crítica*, en que parece olvidarla. Así, en un texto agregado en la misma segunda edición escribe que »el pensar tomado por sí mismo, es meramente la función lógica, y por tanto pura espontaneidad del enlace de lo múltiple de una intuición meramente posible« (KrV, B 428), siéndole enteramente indiferente la clase de intuición, sea ella sensible o intelectual.[134] Y más tarde, en el escrito inconcluso sobre *Los progresos de la metafísica*, que contiene algunas de las formulaciones más consumadas de su filosofía, dice que las categorías »no presuponen ningún género determinado de intuición […], sino que son sólo formas de pensamiento para el concepto de un objeto de la intuición en general, de cualquier clase que ésta sea, y aunque fuera una intuición suprasensible, de la cual específicamente no podemos hacernos una idea« (Ak 20:272).[135] Si nuestro objetivo fuese consignar con la máxima fidelidad las opiniones sustentadas de hecho por el hombre Kant, talvez deberíamos preferir como testimonio de ellas el contenido de pasajes como éstos, suficientemente claros y categóricos y además posteriores al texto del §21 que contradicen. Pero si buscamos más bien instruirnos con las luces que el pensamiento de Kant puede aportarnos, para conocerlo debemos atender no tanto a sus expresiones más típicas o más tardías, como a aquéllas en que aparece mejor fundamentado. Esta es una máxima que conviene recordar constantemente en el estudio del grave y difícil problema de la cosa en sí, relacionado en forma directa con los textos comentados aquí.

La última observación de Kant en el §21 concierne a la posibilidad de explicar o fundamentar la peculiar estructura de nuestra sensibilidad y entendimiento, con sus principios a priori, según Kant inmutables: el espacio y el tiempo y las doce categorías. Kant niega aquí absolutamente esa posibilidad: »Dar una ulterior explicación [*Grund*] de esa peculiaridad de nuestro entendimiento, en virtud de la cual sólo puede producir la unidad de la apercepción mediante las categorías y precisamente mediante este número y modalidad de ellas, no es menos imposible que explicar por qué

tenemos justamente estas funciones de juzgar y ninguna otra, o por qué el tiempo y el espacio son las únicas formas de nuestra intuición posible« (KrV, B 145s). La razón pura, pues, o sistema de los principios a priori del conocimiento humano, fundamento de los caracteres universales de nuestra experiencia, no puede dar cuenta de sí misma. Fuente de toda necesidad conocible, ella es, en sí y para sí, radicalmente contingente. Como la rosa del místico Angelus Silesius, la razón »no tiene por qué, florece porque florece«.[136]

H. J. Paton, que relega a una nota el comentario de este pasaje importantísimo,[137] sostiene que Kant no expresa en él su opinión habitual. Según Paton, aunque Kant nunca pretende que al considerar nuestra sensibilidad podemos ver a priori que tiene que poseer las dos formas del espacio y el tiempo, ni más ni menos, por otra parte piensa que cuando consideramos nuestro entendimiento sí que vemos a priori que éste necesariamente posee ciertas formas y funciones, ni más ni menos (Paton 1936, 1:563 n. 1). Esta aseveración de Paton se relaciona con otra tesis suya según la cual, para Kant, todo pensamiento finito tiene que ejercerse mediante nuestras categorías humanas, aun cuando no toda sensibilidad finita tiene que estar sujeta a las formas del espacio y el tiempo.[138]

Confieso que no he podido hallar un texto de Kant que corrobore esta tesis de Paton. En todo caso, como él lo ha visto muy bien, la observación con que termina el §21 se le opone. Paton intenta desautorizarla diciendo que ella no expresa la opinión habitual de Kant. Sin embargo, no faltan los pasajes en que éste la reitera. Así en el §36 de *Prolegómenos* explica que la naturaleza en su acepción material, esto es, el conjunto de los fenómenos, es posible gracias a la índole de nuestra sensibilidad; y que en su acepción formal, esto es, el conjunto de las reglas a que tienen que sujetarse todos los fenómenos para que se los pueda pensar como enlazados en una experiencia, »sólo es posible mediante la índole de nuestro entendimiento, según la cual todas aquellas representaciones de la sensibilidad son referidas necesariamente a una conciencia«. Y agrega enseguida: »Pero cómo sea posible este carácter peculiar de nuestra sensibilidad o el de nuestro entendimiento, así como la apercepción necesaria que está en la base suya y de todo pensar, es una cuestión que no se puede seguir analizando ni se deja contestar, pues precisamos de ellos siempre de nuevo

para toda respuesta y para todo pensar los objetos« (Ak 4:318). En el mismo sentido se pronuncia Kant en una carta de 26/5/1789 dirigida a Marcus Herz, donde le comenta el *Ensayo sobre la filosofía trascendental* de Maimon:

> Cómo una tal intuición sensible (como espacio y tiempo) sea la forma de nuestra sensibilidad, o cómo sean posibles tales funciones del entendimiento como las que la lógica deriva de él, o cómo pueda ocurrir que una forma concuerde con la otra en un conocimiento posible, es algo que no podemos de ninguna manera seguir explicando. Para ello sería necesario que tuviéramos un tipo de intuición distinto del que nos es propio, y otro entendimiento con el que pudiésemos comparar el nuestro, y que cada uno de éstos representase las cosas como están determinadas en sí mismas; pero nosotros podemos juzgar todo entendimiento sólo con el entendimiento nuestro y toda intuición sólo con la nuestra.
>
> (Ak 11:51)[139]

Kant no sólo insiste, pues, en la opinión manifestada al final del §21 de la *Crítica*, sino que además la defiende con razones que la hacen insoslayable.[140] Por otra parte, aunque no existiesen estos textos, es obvio que la deducción trascendental sólo justifica la necesidad de una síntesis categorial para la constitución de la experiencia, pero no dice nada sobre el número o la naturaleza de las categorías que rigen esa síntesis. Toca, como sabemos, a la llamada »deducción metafísica« determinar estos aspectos del asunto; pero ésta tampoco se ocupa, como luego veremos, de fundamentar explícitamente la necesidad de la solución ofrecida.

La declaración kantiana de que la peculiar estructura de nuestro entendimiento no responde a una necesidad evidenciable ni puede ser comprendida o fundamentada por el entendimiento mismo sugiere inmediatamente la posibilidad de que esa estructura pueda cambiar. Sin embargo, esta posibilidad no puede siquiera discutirse mientras se adhiera a otro importante supuesto de Kant, a saber, que la síntesis constitutiva de la experiencia sólo puede llevarse a efecto regida por un sistema cerrado de categorías. En tal caso, evidentemente, no habría comunicación posible

entre dos formas sucesivas del entendimiento; la experiencia organizada según una de ellas no aparecería ni sería comprendida *como experiencia* en el contexto de la constituida por la otra.[141] La historicidad del entendimiento se presenta, en cambio, como una alternativa digna de examinarse y además muy verosímil, si admitimos que es posible empezar el proceso de constitución de la experiencia aunque no se disponga aún de todos los principios a priori que serían necesarios para completarlo. Entonces podría ocurrir una reforma gradual del entendimiento dentro del proceso de la experiencia y, desde él, sin cavar un abismo en su seno; unos principios de síntesis podrían reemplazarse por otros, igualmente aptos que los anteriores para combinar en una conciencia autoconsciente la multiplicidad de los datos sensoriales y talvez más adecuados que ellos a la idiosincrasia de estos datos.[142]

9

La deducción trascendental de las categorías, en 1787 como en 1781, justifica la validez objetiva de estos conceptos puros del entendimiento haciendo ver que ellos son las reglas que presiden la unificación de la multiplicidad sensible en una experiencia de objetos. Todo objeto de la experiencia puede pensarse según las categorías, pues ha sido constituido como tal por una actividad sintética regida por éstas. Las mismas razones que permiten cimentar así la validez de las categorías y resolver el problema de la objetividad del conocimiento metafísico limitan por otra parte el alcance de esa validez y restringen el campo abierto a este género de conocimiento. Esta consecuencia decisiva de la deducción trascendental, la limitación crítica de nuestro conocimiento a priori de las cosas, se expresa, en el texto de 1781, sólo al término de la Deducción, y luego, en forma más extensa, en pasajes posteriores del libro que la edición de 1787 conserva intactos (KrV, A 147/B 186s; A 236ss/B 295ss, etc.). Pero en esta segunda edición, Kant, deseoso talvez de subrayar la importancia de este resultado principalísimo de sus investigaciones, dedica a explicarlo el §22 y el §23, en el mismo centro de la Deducción. El texto de estos parágrafos es bastante claro y reitera ideas a las que ya me he referido. Se trata de mostrar, como dice el título, que »la categoría no tiene otro uso en el

conocimiento de las cosas que su aplicación a objetos de la experiencia«. Es claro que su uso puede legitimarse sólo en este terreno, y nada garantiza nuestro derecho a aplicarlas fuera de él. Pero además las investigaciones que han justificado su empleo en este campo nos han procurado un conocimiento más preciso de la naturaleza de las categorías, mostrándonos que ellas poseen, por su misma índole y función, una referencia a lo múltiple dado en alguna suerte de intuición sensible, que no necesita ser la intuición espaciotemporal propia del hombre, pero que tampoco sería una intuición intelectual, capaz de conocer las cosas en su incondicionado ser en sí, en lugar de conocerlas como se presentan sujetas a las condiciones peculiares de la sensibilidad que las conoce.

Kant apela al distingo entre pensar y conocer para explicar la restricción crítica en el empleo de las categorías. Obviamente, pensar en una cosa no es lo mismo que conocerla, y es posible concebir algo que aún no se conoce. Cuando meramente pensamos, determinamos los caracteres de un ente del que no sabemos si existe o no; conocerlo es establecer la existencia de algo conforme a ese pensamiento.[143] Normalmente se entiende, eso sí, que todo lo que podemos pensar podría, en principio al menos, llegar a conocerse; que los objetos que concebimos son en todo caso objetos de un conocimiento posible. Esta representación normal puede revestir dos formas; puede entenderse, con el dogmatismo tradicional, que podemos conocer todo lo que podemos concebir, aunque no pueda presentársenos en el curso de la experiencia; o puede sostenerse, con el positivismo del siglo XX, que sólo podemos propiamente concebir aquello que podemos conocer, aunque esto se limita a fenómenos a que nos dan acceso los sentidos. La concepción dogmática conduce, como sabemos, al problema crítico de Kant: ¿Qué garantía hay de que las cosas que pensamos existen y son así como las pensamos, si no se nos hacen presentes directamente en la intuición sensible? Kant produce la garantía necesaria para justificar la concepción de cosas que de hecho nunca se nos han manifestado, pero que, por su misma índole, podrían manifestársenos: los objetos de una experiencia posible. Pero, a cambio de ello, ha tenido que abandonar toda esperanza de obtener tal garantía para el caso de las cosas que según su propio concepto no pueden ser objeto de una posible experiencia. La restricción crítica del conocimiento ha estimulado sin duda

el radicalismo positivista; para los filósofos de esta corriente los nombres con que creemos designar entes sustraídos a toda intuición sensible son palabras vacías que no conciben ni nombran nada, y la pretendida ciencia metafísica es un galimatías, capaz de provocar emociones, pero exento de todo significado cognitivo.

Kant fue más sutil que los positivistas que le sucedieron y supo matizar mejor su pensamiento. Los conceptos puros del entendimiento, que sólo sirven para conocer a priori los objetos espaciotemporales que puede revelarnos la intuición sensible, nos permiten pensar, cuando los tomamos por sí mismos, hecha abstracción de las condiciones peculiares de nuestra sensibilidad, la noción de un objeto en general, no limitado por esas condiciones. Este pensamiento no tiene, claro está, valor cognitivo alguno, pues no podemos hacernos una idea de cómo un objeto así, que no es ni espacial ni temporal, podría siquiera ser posible; pero ello no lo priva de su significado como pensamiento, que puede ser útil desde otros puntos de vista.

Con todo, la cuestión presenta dificultades, que provocan cierta vacilación en las declaraciones de Kant al respecto. Las categorías fueron determinadas como conceptos de las funciones sintéticas propias de un entendimiento discursivo que tiene que unificar el material empírico que le suministra la sensibilidad. Como tales, las categorías no están referidas específicamente a nuestra sensibilidad humana, y pueden procurarnos el concepto de un objeto de una intuición sensible cualquiera, no necesariamente espaciotemporal. Pero el objeto que conciben sería en todo caso el objeto de un entendimiento discursivo, constituible únicamente por síntesis de un material empírico, aunque sometido posiblemente a condiciones que no fueran las características de nuestra sensibilidad.[144] Esta consideración motiva aquellos pasajes en que Kant dice que el concepto del objeto de una intuición no-sensible o »cosa en sí« no puede ser pensado mediante las categorías. Sin embargo, es evidente que si no lo pensamos mediante ellas, no tenemos cómo pensarlo, pues las categorías, que presiden el acto de síntesis con que referimos la multiplicidad intuitiva a la unidad de su objeto, son, consideradas en abstracto, los elementos constitutivos de nuestro pensamiento de un objeto en general. Por esto no faltan pasajes en que Kant se vale de ellas para referirse a las cosas en sí,

presuntos objetos de una intuición no-sensible,[145] aunque, en contraste con la metafísica dogmática, no pretende por esta vía conocerlas.

Creo que este dilema debe resolverse así: por la índole misma de nuestra facultad de conocer, los conceptos de nuestro entendimiento están destinados a pensar los objetos de una intuición sensible; por esta razón, al objeto de una intuición no-sensible, que no podemos pensar sino con esos conceptos, sólo podemos concebirlo *analógicamente*, esto es, *al modo de* un objeto de la intuición sensible.[146] Así podemos reconciliar declaraciones de Kant que a primera vista parecen contradictorias. Por ejemplo, en el pasaje con que termina el §23, Kant asevera que al objeto de una intuición no-sensible »no podría aplicársele ni una sola categoría [*auf ein solches Etwas auch nicht einmal eine einzige Kategorie angewandt werden könnte*]« (KrV, B 149). Pero en la nota que acompaña al §27 nos recuerda »que las categorías no están restringidas en el pensar por las condiciones de nuestra intuición sensible, sino que disponen de un campo ilimitado, y que sólo el conocimiento de aquello que pensamos, la determinación del objeto, requiere intuición«; aunque esta última falte, »el pensamiento del objeto puede tener consecuencias verdaderas y útiles para el uso de la razón del sujeto«, consecuencias que Kant omite tratar aquí porque »no siempre apuntan a la determinación del objeto, o sea, al conocimiento, sino a la determinación del sujeto y de su querer« (KrV, B 166n). Como Kant dice en el §23, al margen de las condiciones de nuestra sensibilidad, las categorías son »conceptos vacíos de objetos, de los cuales no podemos juzgar mediante ellas si son siquiera posibles o no; puras formas del pensamiento sin realidad objetiva« (KrV, B 148), pero no palabras hueras, carentes de significado y aplicación.

10

La deducción trascendental de las categorías se completa en los tres primeros párrafos del §24 y los tres primeros párrafos del §26. Entre estos dos pasajes se intercalan los tres últimos párrafos del §24 y el párrafo único del §25, los cuales contienen una digresión acerca de las relaciones entre la apercepción y el sentido interno, que me abstengo de comentar. En los

párrafos restantes del §26, Kant ilustra con dos ejemplos la doctrina expuesta hasta ese punto y explica luego la concepción, desarrollada ya en el texto de 1781, según la cual el entendimiento humano es el legislador de la naturaleza.

Conviene examinar ante todo los primeros párrafos del §26. Kant empieza señalando que la »deducción metafísica«[147] de las categorías exhibió el origen de las categorías apelando a su plena coincidencia con las funciones lógicas universales del pensar y la »deducción trascendental« ha mostrado luego la posibilidad de esas categorías como representaciones cognitivas a priori de objetos de una intuición en general.[148] Toca ahora explicar la posibilidad de conocer a priori, mediante las categorías, los objetos que puedan presentarse a nuestros sentidos. Kant recuerda una vez más que este conocimiento a priori de los objetos sensibles mediante las categorías no se refiere ya a la forma de su aparición intuitiva —cuya conocibilidad a priori, como se manifiesta en la geometría, quedó justificada en la doctrina crítica del tiempo y el espacio—, sino que concierne a las leyes del enlace de estos objetos, de suerte que este conocimiento a priori en rigor prescribe a la naturaleza sus leyes, y así la hace posible como tal.

Kant advierte enseguida que por ‘síntesis de la aprehensión’ entiende la combinación de lo múltiple de una intuición empírica que posibilita la conciencia empírica de eso múltiple, esto es, su percepción como fenómeno. Según esta definición, la llamada síntesis de la aprehensión es siempre empírica. Se recordará que en 1781 Kant hablaba además de una »síntesis pura de la aprehensión«, que nos permitiría tener una representación a priori del espacio y el tiempo (KrV, A 100; cf. §III.B.2c). También en 1787 pasa directamente de la síntesis aprehensiva empírica a la síntesis que constituye nuestras representaciones del tiempo y el espacio, pero a esta última le da aquí otro nombre. La diferencia con la primera edición concierne sólo a la terminología.[149]

Tras estos preparativos, la argumentación anunciada se desarrolla apretadamente en el tercer párrafo del §26. Está destinada a mostrar »cómo todo lo que puede ofrecerse a nuestros sentidos tiene que estar sujeto a las leyes que surgen a priori del entendimiento solo« (KrV, B 160). Tal como en 1781, Kant invoca primero los resultados de la Estética trascendental:

»En las representaciones del espacio y del tiempo tenemos a priori *formas* de la intuición sensible externa e interna«; la síntesis de la aprehensión, o sea la combinación de la multiplicidad sensible en una conciencia empírica, tiene que ajustarse siempre a estas representaciones, pues sólo se puede efectuar siguiendo esa forma. Pero estas representaciones a priori de la forma de toda intuición empírica son representaciones intuitivas ellas mismas. Espacio y tiempo —nos explica Kant ahora— no son sólo »formas de la intuición«, sino »intuiciones formales«, representaciones intuitivas de una multiplicidad no empírica. Justamente como tales se las analizó en la Estética trascendental (y antes en el *De mundi*), donde la naturaleza a priori e intuitiva de estas representaciones se estableció apelando a la conciencia de su unidad, su infinitud, su independencia frente a sus contenidos empíricos. La conciencia intuitiva o intuición formal del espacio y el tiempo mismos nos los representa como multiplicidades únicas y por tanto unitarias. Como tal, supone, pues, un enlace o unidad sintética que condiciona también todas las intuiciones empíricas que deban de ajustarse a esas intuiciones puras. Por eso Kant puede decir que con las intuiciones del espacio y el tiempo está dada a priori, como condición de toda síntesis aprehensiva empírica, »la unidad de la síntesis de lo múltiple fuera y dentro de nosotros, y con ella un enlace al que tiene que ajustarse todo cuanto haya de representarse de un modo determinado en el espacio o en el tiempo« (KrV, B 161).

En este pasaje y en la nota que lo acompaña (KrV, B 160n) se pone claramente de manifiesto el gran cambio habido en la concepción kantiana del espacio y el tiempo desde 1770. El *De mundi* caracterizó las formas de la sensibilidad —o »formas del mundo sensible«— como »el fundamento del nexo universal de todas las cosas en cuanto son fenómenos«. Este fundamento se concebía como una »ley determinada de la mente, por la cual es necesario que todas las cosas que (por sus cualidades) pueden ser objeto de los sentidos parezcan pertenecer necesariamente al mismo todo« (Ak 2:398). En cambio, en 1787 las formas de la sensibilidad no son sino la condición que hace posible establecer tal nexo universal, »aquello que hace que lo múltiple del fenómeno se pueda ordenar en ciertas relaciones« (KrV, B 34), y por sí mismas ofrecen meramente una multiplicidad, mientras que la unidad de la representación está dada sólo con la intuición formal. Esta unidad, que en la Estética (ediciones A y B) se atribuye a la sensibilidad,

para indicar, según dice Kant aquí, que precede a todo concepto (KrV B 161n), sin embargo, obviamente presupone una síntesis que hace posible nuestras representaciones del espacio y el tiempo, y que sólo puede ser obra de la espontaneidad de la mente. Así, el espacio y el tiempo, en vez de ser, como en 1770, principios de una sensibilidad concebida como ajena y hasta opuesta al entendimiento, deben a la espontaneidad intelectual la unidad que viene a constituirlos como tales.

Este cambio en la posición de Kant no es casual ni secundario: la vinculación de los principios de la sensibilidad al entendimiento ocupa sin duda un lugar central en la concepción crítica del conocimiento humano como producto de la colaboración del entendimiento y la sensibilidad. Por otra parte, como vemos, ella desempeña un papel decisivo en la »deducción« que justifica la posibilidad de valerse del entendimiento para el conocimiento a priori de lo real. En efecto, la unidad sintética de la multiplicidad pura del espacio y el tiempo, que da la norma a que tiene que ajustarse toda síntesis de la aprehensión de una multiplicidad empírica, »no puede ser otra que la unidad sintética del enlace en una conciencia originaria, conforme a las categorías, de lo múltiple de una dada *intuición en general*, aplicada eso sí a nuestra *intuición sensible*« (KrV, B 161). Esta concisa frase —de la que pende todo el peso de la conclusión final, expresada en la oración siguiente— al parecer obtiene su fuerza persuasiva de la consideración de que las normas del enlace de lo múltiple en nuestra intuición pura tienen que ser las mismas normas, ya descubiertas, del enlace de lo múltiple en una intuición sensible cualquiera. Esta consideración de carácter puramente formal es sin duda un argumento menos poderoso en pro de esta conclusión que los análisis desarrollados en la primera edición en torno al tema de la triple síntesis. Como se recordará, allí se establecía, atendiendo directamente a la cosa misma, la necesaria intervención de conceptos en la regulación de la síntesis constitutiva de las representaciones unitarias de la multiplicidad pura del espacio y del tiempo. No quedaba claro, sí, por qué estos conceptos tenían que ser los mismos cuyo inventario se había levantado con ayuda del »hilo conductor« de la tabla de las formas del juicio. Este punto se trata mejor en la versión de 1787. Pero la aparente debilidad de ésta cuando se llega aquí al argumento final y decisivo confirma la necesidad de complementar ambas versiones, aclarando y reforzando la una con la otra. Si aceptamos la premisa que acabamos de

transcribir y comentar, la conclusión de Kant no admite dudas: toda síntesis empírica, constitutiva de percepciones, está sujeta a las categorías, y »puesto que la experiencia es conocimiento mediante percepciones enlazadas, las categorías son condiciones de la posibilidad de la experiencia y valen entonces a priori también para todos los objetos de la experiencia« (KrV, B 161).

Esta doble modalidad de la síntesis categorial, según se refiera a lo múltiple dable a una intuición sensible en general o a lo dado específicamente a nuestra intuición espaciotemporal humana, es el tema de los tres primeros párrafos del §24. Allí se contrasta la síntesis intelectual, o »pensada en la pura categoría con respecto a lo múltiple de una intuición en general«, con la »síntesis figurativa«, que es la síntesis posible y necesaria a priori de lo múltiple de la intuición sensible humana (KrV, B 151). Aunque Kant no lo diga expresamente, la llamada síntesis intelectual es sólo el proyecto, y como el muñón de una síntesis, pues al entendimiento, considerado por sí mismo, le falta el material que tiene que reunir para que su acto merezca ese nombre. La síntesis del entendimiento, escribe Kant, »cuando se lo considera sólo por sí mismo, no es otra cosa que la unidad de la acción de la cual tiene conciencia como tal también al margen de la sensibilidad, con la cual empero es capaz [*vermögend*] de determinar la sensibilidad internamente con respecto a lo múltiple que a él puede serle dado de acuerdo con la forma de ésta« (KrV, B 153). La síntesis intelectual, como bien dice Kant, está pensada en la categoría; es una síntesis virtual, concebida pero no ejercida. La categoría es el concepto de una función sintética; pensarla es concebir una operación potencial, que supone, para actualizarse, el suministro efectivo de una multiplicidad intuible. En el caso del conocimiento humano, esta multiplicidad sólo puede darse en nuestra sensibilidad propia, sujeta a las condiciones del tiempo y del espacio. La multiplicidad de una intuición en general, de que habla Kant, no es una multiplicidad dada, ofrecida efectivamente a una síntesis posible, sino una multiplicidad únicamente pensada, correlato ideal de la categoría, cuando se piensa a ésta haciendo abstracción del material sensible espaciotemporal sobre el cual su síntesis tiene que ejercerse de hecho. Se trata de la mera noción de multiplicidad, según podemos formarla atendiendo a la multiplicidad espaciotemporal, la única que nos es dada, pero ignorando sus peculiaridades específicas. La posibilidad de ejercer este acto de

abstracción y concebir a la categoría por sí misma, referida a una multiplicidad intuitiva »en general«, dable pero nunca dada, es un requisito para que se pueda hablar del entendimiento como una facultad separada. Esto supone que cada acto efectivo de síntesis envuelva la conciencia de la síntesis virtual que parcialmente actualiza, y se deje regular por ella. Kant no duda de que esa abstracción es posible; ella es incluso, según él, la fuente de las ilusiones metafísicas de la psicología racional, que vienen de confundir »la posibilidad de hacer abstracción de mi existencia empíricamente determinada, con la pretendida conciencia de una posible existencia separada de mi yo pensante« (KrV, B 427).[150]

La síntesis figurativa, la síntesis posible y necesaria a priori de lo múltiple de la intuición sensible, o sea, en resumidas cuentas, la síntesis constitutiva de las intuiciones formales del tiempo y el espacio, se atribuye en el §24 a la imaginación, igual que en los textos relevantes de 1781. Pero ésta no es tratada ya como una facultad originaria irreducible, a la cual pudiera intentarse reducir el entendimiento. Dada la índole sensible de toda intuición humana, la imaginación o facultad de representarse en la intuición un objeto ausente pertenece a la sensibilidad; pero en cuanto su síntesis es un ejercicio de la espontaneidad, la cual es determinante y no meramente determinable, como la sensibilidad, la imaginación es una facultad de determinar la sensibilidad a priori, y como tal se emparienta más bien con el entendimiento. Esta última consideración parece haber primado en el pensamiento de Kant, pues un poco más adelante, en una nota al §26, después de reiterar que la síntesis empírica de la aprehensión tiene que conformarse a la síntesis intelectual contenida enteramente a priori en la categoría, escribe esta frase, que consuma la identificación de la imaginación con la espontaneidad de la mente y su asimilación al entendimiento: »Es una y la misma espontaneidad la que allí [en la síntesis empírica] bajo el nombre de imaginación, aquí [en la síntesis intelectual] bajo el nombre de entendimiento, introduce el enlace en lo múltiple de la intuición« (KrV, B 162n).[151] La conformidad entre la síntesis empírica de la imaginación y la síntesis intelectual contenida en la categoría (que no es otra, visiblemente, que la síntesis pensada en la pura categoría de que habla el §24, o sea el mero proyecto de síntesis), es asegurada por la síntesis trascendental de la imaginación, que refiere la multiplicidad pura del tiempo

y del espacio a la unidad de la apercepción, según las categorías, y así confiere su unidad a esas representaciones.

Esta síntesis a priori de la imaginación productiva condiciona y posibilita la síntesis empírica de la multiplicidad intuitiva recibida por los sentidos y está implícita en toda experiencia efectiva. El astrónomo que busca un nuevo cuerpo celeste, el navegante que avanza hacia lo desconocido, pero también el simple peatón que da vuelta a una esquina, proyectan anticipadamente el espacio y el tiempo organizados como un sistema de relaciones posibles, en que han de insertarse, determinándolo, los nuevos datos sensoriales que enriquezcan su conciencia. Sin la proyección de esta trama de la experiencia posible, el conocimiento empírico no podría constituirse ni avanzar. Cuando se descubre una nueva estrella, por ejemplo, comparando fotografías, lo que se hace es clasificar unas manchas luminosas como indicio de la ocurrencia de un proceso termonuclear de cierta magnitud, en cierta época, a cierta distancia y en cierta dirección; tal caracterización supone que pongamos la visión de esas manchas en conexión con todo un poderoso sistema de conocimientos empíricos anteriores, pero ese sistema no podría sostenerse ni los datos recién adquiridos podrían conectarse con él, si la imaginación productiva no proyectase en el continuo espaciotemporal un esquema de relaciones virtuales, que esta nueva conexión —lo mismo que otras anteriormente establecidas— contribuye a materializar.

La experiencia es conocimiento por percepciones enlazadas. La síntesis a priori organiza el tiempo y el espacio como un sistema de los patrones de enlace. Kant estudia este sistema en la sección de la *Crítica* que sigue a la Deducción, la llamada »Analítica de los principios«, cuyo primer capítulo, »Sobre el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento«, elabora la doctrina de la imaginación productiva como mediadora entre la pura concepción intelectual de la categoría y su aplicación efectiva en la determinación de los objetos de la experiencia sensible. Las principales ideas expuestas en ese capítulo son el tema de §III.E.3. Pero aquí quiero referirme a ciertas expresiones suyas que aparentemente limitan innecesaria e injustificadamente el alcance de la síntesis a priori. En el §24, después de aludir brevemente a la síntesis de lo múltiple de una intuición en general y decir que ella es puramente intelectual, escribe:

> Sin embargo, como en nosotros hay una cierta forma a priori en la base de la intuición sensible, que descansa en la receptividad de la capacidad representativa (sensibilidad), el entendimiento puede, como espontaneidad, determinar el sentido interno con lo múltiple de las representaciones dadas, conforme a la unidad sintética de la apercepción, y pensar así a priori la unidad sintética de la apercepción de lo múltiple, como la condición a que tienen que sujetarse necesariamente todos los objetos de nuestra intuición (humana).
>
> (KrV, B 150)

Esta síntesis, agrega, puede llamarse figurativa, y, para distinguirla del enlace puramente intelectual, debe llevar el nombre de síntesis trascendental de la imaginación (KrV, B 151). Por tanto, ésta resulta de una acción de la espontaneidad de la mente sobre el sentido interno. La misma idea reaparece en un pasaje del quinto párrafo del §24 (arriba comentado), donde Kant se refiere a la síntesis intelectual como »la unidad de la acción, de que el [entendimiento] tiene conciencia como tal, también sin la sensibilidad, pero con la cual él mismo es capaz de determinar internamente a la sensibilidad con respecto a lo múltiple que pueda serle dado de acuerdo con la forma de la intuición sensible« (KrV, B 153). En consonancia con lo dicho aquí, Kant caracteriza luego los modos de la síntesis trascendental de la imaginación o *esquemas trascendentales*, como determinaciones trascendentales del *tiempo* (y no del *espacio*).[152] Esta caracterización de los esquemas no obedece, pues, a que el tiempo sea la forma universal de la sensibilidad (como tal, comprende naturalmente al espacio dentro de sí), sino a que, según Kant, él es la forma del sentido interno. Desarrollada consecuentemente, esta doctrina implicaría una restricción de la aplicabilidad de los esquemas y por ende del alcance de la síntesis a priori.

La interpretación del tiempo como forma del sentido interno (cuyo débil fundamento comenté en §II.19) pondría pues a Kant una vez más en el duro trance de tener que explicar cómo y por qué lo que se aplica sólo al sentido interno —en este caso, la síntesis que organiza la multiplicidad pura del tiempo en esquemas conforme a las categorías— vale también, sin embargo, para los objetos del sentido externo. Por otra parte, la tesis de que la actividad sintética del entendimiento se ejerce sobre el sentido interno no

tiene, al parecer, otro asidero que el prejuicio dogmático según el cual sólo este órgano de nuestra sensibilidad puede recibir una acción de la propia mente, ya que el sentido externo está expuesto exclusivamente a los influjos que provienen de entes diversos de ella misma. Este prejuicio descansa evidentemente en las concepciones precríticas de la psicología racional, que piensa a la mente como una sustancia, como un ente entre otros entes, y no tiene cabida en una obra que primero cuestiona y luego elimina esa pseudociencia metafísica. Por mi parte, no veo otra salida que abandonar la caracterización del tiempo como forma exclusiva del sentido interno y dar a este último concepto una interpretación que, aunque talvez no haya sido prevista por el propio Kant, permite atribuir a sus palabras un significado coherente y aprovechable.

Con este fin, es oportuno recordar que el conocimiento humano es finito y se sabe tal: la espontaneidad de la mente, esto es, la fuente de la actividad consciente de sí que anima y mantiene el proceso de constitución de la experiencia, descubre su finitud en primer término al verse enfrentada a contenidos de conciencia que no proceden de su iniciativa ni dependen de ella. Por cuanto son pasivamente recibidos, estos contenidos se conciben como dados (*data*, en latín). La mente tiene que ser capaz de acogerlos, lo cual se expresa diciendo que está provista de una sensibilidad; consideramos que ésta es una sola e indivisa, ya que todos sus datos tienen que venir a ordenarse en su forma unitaria universal, el tiempo. En cuanto está librada a recibir contenidos que no proceden de la espontaneidad de la mente, la sensibilidad se llama *externa*. Con todo, como sabemos, la pura sensibilidad pasiva no puede ni siquiera recibir sus datos como contenidos de conciencia sin la intervención de la actividad sintética ejercida por la espontaneidad. Para estar efectivamente librada a la recepción de datos ajenos a ésta, para ser de veras una sensibilidad externa, tiene que estar expuesta a la vez a la acción organizadora de la espontaneidad que unifique y ordene esos datos. En este su segundo aspecto indispensable, la pasividad de la mente *es un sentido interno*. La sensibilidad, en cuanto *externa*, refleja el objeto extramental al que la actividad organizadora refiere los datos recibidos, pero a la vez, en cuanto *interna*, refleja el estado de la mente misma, cuya espontaneidad deja su huella en la sensibilidad. El proceso incesante de recepción y organización de la multiplicidad sensible cuyo escenario es la sensibilidad puede tomarse, pues, ora como la manifestación

de un sistema de objetos que la espontaneidad de la mente concibe al organizar así ese material, ora como el testimonio del estado de la actividad organizadora misma, que tiene que perfilarse en las vicisitudes de ese proceso. No vale afirmar que la recepción del material refleja más bien los objetos y la organización más bien refleja la actividad. Sabemos que los datos efectivamente se toman como presentaciones de objetos sólo en virtud de la organización, y que sin ella o antes de ella tampoco hay propiamente recepción.

Esta interpretación del distingo entre el sentido interno y externo no puede apoyarse en textos inequívocos de Kant; pero concuerda con una reiterada aseveración suya: los datos sensoriales son todos datos del sentido externo (en otras palabras: en cuanto receptora de datos, la sensibilidad es externa), y el sentido interno es modificado sólo por la actividad del entendimiento (vale decir: la sensibilidad es interna en cuanto está librada a la actividad organizadora que procede de la mente misma). La organización que esta actividad introduce en ella, claro está, concerniría a la sensibilidad como tal, en sus dos formas, el tiempo y el espacio, articulando aquí los datos del sentido externo en una experiencia de objetos. De hecho, cuando se trata de aplicaciones concretas de su doctrina, Kant se expresa siempre como si la síntesis a priori organizase no sólo el tiempo, sino también el espacio. Así, en el primero de los dos ejemplos que desarrolla en el §26 (después de los tres primeros párrafos comentados arriba), señala que cuando constituyo la percepción de una casa por aprehensión de lo múltiple que me la exhibe, mi síntesis aprehensiva se apoya en la unidad necesaria del espacio y de la intuición sensible externa en general, y trazo la forma de la casa conforme a esta unidad sintética de lo múltiple en el espacio. »Esta misma unidad sintética, cuando hago abstracción de la forma del espacio, tiene su sede en el entendimiento, y es la categoría de la síntesis de lo homogéneo en una intuición en general, es decir, la categoría de la *cantidad*, a la cual, por tanto, tiene que ajustarse enteramente aquella síntesis de la aprehensión, esto es, la percepción« (KrV, B 162). Aquí, pues, la síntesis figurativa de la multiplicidad pura del espacio hace de intermediario entre la categoría y la percepción, y posibilita la aplicación de aquélla al objeto de ésta. Análogamente, para aplicar la categoría de

sustancia hay que aprehender algo perdurable en el tiempo, lo cual, según Kant, sólo puede determinarse en el espacio.[153]

En los últimos dos párrafos del §26, Kant se pregunta cómo es posible que las categorías, que son conceptos a priori, prescriban normas a la naturaleza, »cómo pueden determinar a priori el enlace de lo múltiple de la naturaleza, sin tomarlo de ella« (KrV, B 163). Su respuesta aquí es similar a la que dio a esta misma pregunta en 1781. La naturaleza es un conjunto de fenómenos (*Erscheinungen*); éstos son sólo representaciones de cosas, desconocidas en cuanto a lo que puedan ser en sí mismas. Como simples representaciones no están sujetas a otra norma de enlace que la que prescribe la propia facultad enlazadora.

> Aquello que enlaza lo múltiple de la intuición sensible es la imaginación, que depende del entendimiento en lo que respecta a la unidad de su síntesis intelectual, y de la sensibilidad en lo que respecta a la multiplicidad de la aprehensión. Puesto que toda percepción posible depende de la síntesis de la aprehensión, y a su vez ella, esta síntesis empírica, depende de la trascendental y por ende de las categorías, todas las percepciones posibles y en consecuencia todo cuanto pueda abarcar la conciencia empírica, esto es, todos los fenómenos de la naturaleza, están sometidos a las categorías, de las cuales la naturaleza (considerada meramente como naturaleza en general) depende como del fundamento originario de su legalidad necesaria (en cuanto *natura formaliter spectata*).
>
> (KrV, B 164s)

Kant recuerda en seguida que las leyes prescritas a priori por las categorías son sólo las leyes de la naturaleza en general. Las leyes particulares, que conciernen a fenómenos empíricamente determinados, no pueden derivarse íntegramente de ellas, aunque todas están subordinadas a ellas.

11

Me referí ya al tema del §27 al comentar el problema planteado al comienzo de la Deducción, en el §14, común a ambas versiones (§III.C.1). Este problema se repite aquí en una forma un poco más especial: ¿cómo

puede pensarse la concordancia necesaria de la experiencia con los conceptos de sus objetos? Kant responde: sólo si aquélla funda a éstos o si éstos la fundan a ella. La primera alternativa no es aplicable a las categorías, pues son conceptos a priori. »Resta pues sólo la segunda […], a saber, que las categorías contengan, de parte del entendimiento, los fundamentos de la posibilidad de toda experiencia en general« (KrV, B 167). A continuación menciona una tercera alternativa, omitida en el §14, pero incluida en la primera formulación general del problema en la carta a Marcus Herz de 21/2/1772 (Ak 10:129ss). Podría alguien pretender, dice Kant, que las categorías no son principios del conocimiento generados por nuestro propio pensar (*selbstgedacht*), ni tampoco proceden de la experiencia, sino que son disposiciones subjetivas y congénitas que nuestro Creador ha ordenado de tal modo que su empleo concuerde exactamente con las leyes naturales, conforme a las cuales la experiencia se desenvuelve. Aceptar esta hipótesis, dice Kant, nos expondría a una proliferación inagotable de las disposiciones pretendidamente congénitas, que los hombres invocarían como fundamento de sus opiniones. Pero además o, mejor dicho, por lo mismo, esta hipótesis acaba con la necesidad y la objetividad del saber; la concordancia de la experiencia con nuestros conceptos a priori sería puramente casual y no habría criterios universalmente aceptables para resolver las controversias teóricas, pues »uno no puede disputar con nadie acerca de aquello que depende únicamente del modo como está organizada su subjetividad« (KrV, B 168).

Este pasaje interesa sobre todo porque ayuda a precisar el sentido que Kant atribuye a su propia filosofía. Podría pensarse que él mismo incurre en el grave reproche formulado aquí, puesto que sostiene que nuestro conocimiento a priori y nuestra ciencia entera dependen de principios —el espacio, el tiempo y las categorías— cuyo fundamento es inescrutable para nosotros. Esta tesis significa la contingencia radical del saber humano (cf. §III.D.8, pp. 490-492). Pero hay una profunda diferencia entre esta doctrina de Kant y la que él combate en el pasaje que acabamos de resumir. Para Kant los principios del saber son contingentes, pero es necesaria en cambio la concordancia con ellos de la experiencia desde ellos construida. La ciencia humana está suspendida en la nada, pero ello no menoscaba su cohesión interna; esta concepción permite más bien asegurarle la necesidad inmanente sin la cual no merecería el nombre de tal. Sus objetos son

fenómenos, que sólo son lo que son en el contexto que el progreso mismo de la ciencia va constituyendo y determinando, pero que, por lo mismo, son objetos de verdadera ciencia, tales que lo que se sabe de ellos corresponde adecuadamente a lo que son. La doctrina que Kant rechaza en el §27, en cambio, declara cuál es el fundamento de los principios a priori del saber, e intenta explicar así la concordancia de éstos con una experiencia que, según ella, concierne a cosas que dependen de ese mismo fundamento, tal como existen en sí y por sí. La concordancia así justificada es arbitraria y no necesaria; el autor común de las cosas y del entendimiento humano habría establecido un orden fatal, en virtud del cual éste tiene que operar de cierto modo, favorable a la coincidencia con aquéllas. Pero la ciencia demanda necesidad inmanente, no fatalidad trascendente, y sólo puede fundarse, como Kant muy bien ha visto, en la autonomía de un pensamiento que piensa por sí mismo sus principios (*selbstgedachte Prinzipien*), de los cuales, justamente porque radican en su iniciativa autárquica, no se puede ni hace falta dar razón.

109 »La síntesis es en general el mero efecto de la imaginación [*Die Synthesis überhaupt ist … die bloße Wirkung der Einbildungskraft*]« (KrV, A 78/B 103). La primera edición es más explícita: »La unidad sintética presupone una síntesis, o la comprende dentro de sí. […] Por tanto, la unidad trascendental de la apercepción está referida a la síntesis pura de la imaginación« (KrV, A 118).

110 Véase §III.D.9, especialmente la n. 151 (p. 889).

111 »La causa de la ley de la continuidad es el tiempo. […] Cada representación está constituida de tal modo que la mente la recorre [*durchgehet*] en el tiempo […]. No nos representamos un cuerpo de otro modo que recorriendo todas sus partes; y esto es la exposición del fenómeno. […] También se llama recorrer el fenómeno, cuando se va sucesivamente de una parte a la otra. De esto se sigue que no hay ningún fenómeno ni parte alguna de un fenómeno dado que no pueda dividirse hasta el infinito; no hay pues nada simple en el fenómeno, […] pues lo presente sólo puede establecerse [*gesetzt werden*] si la mente lo recorre y expone el fenómeno« (Ak 28:281s; cf. Ak 2:399s).

112 El texto prosigue así: »Habrá pues tantos conceptos a priori en el entendimiento, a los cuales tienen que subordinarse los objetos dados a los sentidos, como hay modos de la combinación

(síntesis) consciente, esto es, tantos como hay modos de la unidad sintética de la apercepción de lo múltiple dado en la intuición«. Poco más adelante, Kant agrega: «Todas las representaciones que hacen una experiencia pueden atribuirse a la sensibilidad, excepto una sola, la de lo compuesto, como tal [*Alle Vorstellungen, die eine Erfahrung ausmachen, können zur Sinnlichkeit gezählt werden, eine einzige ausgenommen, d.i. die des Zusammengesetzten, als eines solchen*]« (Ak 20:275; cf. Ak 20:332$_{31}$). Y en carta a Tieftrunk, del 11/12/1797, escribe: »El concepto de lo *compuesto* [*Zusammengesetzten*] en general no es una categoría particular, sino que está contenido en todas las categorías (como unidad *sintética* de la apercepción). Lo compuesto no puede en efecto ser intuido como tal, sino que debe precederlo el concepto de la conciencia del *componer* (una función que, como unidad sintética de la apercepción, está en la base de todas las categorías), para pensar lo múltiple dado a la intuición como enlazado en una conciencia, es decir, para figurarse [*sich…zu denken*] el objeto como algo compuesto« (Ak 12:222; recomiendo leer toda esta carta).

113 Schopenhauer hace grandes aspavientos porque Kant combina aquí de manera según él contradictoria las ideas de necesidad y posibilidad. »Tiene que—poder: esta es una enunciación problemático-apodíctica; dicho en cristiano: una proposición que quita con una mano lo que da con la otra« (SW, 1:535). No logro ver aquí una contradicción y no me sorprende la afirmación de que una posibilidad es necesaria, de que algo tiene que poder ser de cierta manera. Desconocer la legitimidad de este género de afirmaciones es no haber entendido el significado de la deducción trascendental, la cual consiste en establecer que ciertas posibilidades (controvertidas) son necesarias para que ciertas realidades (indiscutidas) sean posibles. [Al revisar el libro para la 3ª edición estuve tentado de suprimir ésta y otras referencias a Schopenhauer. La dejo porque este escritor todavía halla lectores a quienes impresiona con su petulancia. Pero creo oportuno señalar que una proposición como la que él llama ‘problemático-apodíctica’ y que la lógica modal del siglo XX simbolizaría mediante la expresión simbólica ø‡*p* (o equivalentemente, ø¬ø¬*p*) no puede implicar una contradicción a menos que ya de suyo la implique la proposición asertórica *p*—**Nota de 2004**].

114 »Atiéndase a la siguiente proposición, que tiene gran importancia: Todas las representaciones tienen una referencia necesaria a una conciencia empírica posible, pues si no la tuviesen y fuera totalmente imposible tomar conciencia de ellas, esto equivaldría a decir que no existen en absoluto. Toda conciencia empírica posee una referencia necesaria a una conciencia trascendental (que precede a toda experiencia particular), a saber, a la conciencia de mí mismo, como apercepción originaria. Es pues absolutamente necesario que en mi conocimiento toda conciencia pertenezca a una conciencia única (de mí mismo). He aquí pues una unidad sintética de lo múltiple […] que es conocida a priori y proporciona así un fundamento a las proposiciones sintéticas a priori concernientes al pensar puro, al igual que espacio y tiempo se lo procuran a las proposiciones que conciernen a la forma de la sola intuición. La proposición sintética según la cual toda *conciencia empírica* diversa tiene que estar enlazada en una autoconciencia unitaria es el principio sintético absolutamente primero de nuestro pensar en general. Pero no hay que perder de vista que, en relación con todas las otras (cuya unidad colectiva hace posible), la simple representación *Yo* es la conciencia trascendental. Esta representación podrá ser clara (conciencia empírica) u oscura; ello no nos importa aquí, como tampoco nos importa su existencia actual [*Wirklichkeit*]; pero la posibilidad de la forma lógica de todo conocimiento descansa necesariamente en la referencia a esta apercepción considerada *como una facultad*« (KrV, A 117n; cf. mis observaciones sobre la parte final de este pasaje en la p. 866, n.

70). La aseveración de Kant de que el principio primero del pensar aquí enunciado es un principio sintético contrasta con la tesis de la segunda edición de que este mismo principio es un principio analítico. »Este principio de la unidad necesaria de la apercepción es él mismo idéntico, y por tanto analítico, pero declara necesaria una síntesis de lo múltiple dado en una intuición« (KrV, B 135). »Esta última proposición es, como se dijo, analítica ella misma, aunque hace de la unidad sintética la condición de todo pensar; pues no dice sino que todas mis representaciones en una intuición dada cualquiera tienen que someterse a la condición bajo la cual únicamente puedo imputarlas como representaciones mías al yo idéntico y abarcarlas así, como enlazadas sintéticamente en una apercepción, con la expresión universal 'yo pienso'« (B 138). La verdad analítica enunciada así no basta para sostener el edificio que Kant quiere basar en ella; más adecuada me parece por eso la posición adoptada sobre este punto en la primera edición, donde se reconoce que el principio de la unidad de la apercepción es un principio sintético (aunque se pueda darle una formulación trivial, en la que parece analítico).

115 Kant también llama *apercepción originaria* a la apercepción pura, porque »es aquella autoconciencia que, en cuanto produce la representación *yo pienso* que tiene que poder acompañar a todas las otras y en toda conciencia es una y la misma, no puede ser derivada de ninguna otra (KrV, B 132). Siguiendo a Paton (1936, 1:512, n. 1) y Cramer (1954, p. 37), leo *abgeleitet von* ('derivada de'), donde el texto original dice *begleitet von* ('acompañada por'). Es razonable llamar 'originaria' a una conciencia porque no es posible *derivarla* de otra, mas no porque otras no pueden *acompañarla*. Además, como *acompañar* es una relación simétrica, si esta conciencia puede acompañar a todas las otras, todas pueden acompañarla a ella. El texto original es pues absurdo, y es sensato ver en él una errata.

116 »Aquella representación que puede ser dada antes de todo pensar se llama intuición« (KrV, B 132).

117 »Anima mea cognoscit quaedam. Ergo habet facultatem cognoscitivam, i.e. quaedam cognoscendi, (intellectum latius dictum)« (Baumgarten 1757, §519; Ak 15:9). »facultas obscure confuseque seu indistincte aliquid cognoscendi cognoscitiva inferior est. repraesentatio non distincta sensitiva vocatur« (§§520, 521). »Facultas distincte quid cognoscendi est facultas cognoscitiva superior« (§624, Ak 15:34). »[Monades aliquae] facultatem habent distincte cognoscendi, i.e. intellectum (strictius dictum)« (§402, Ak 17:111).

118 El último texto citado figura a continuación inmediata de este pasaje: »Así la mera forma de la intuición sensible externa, el espacio, no constituye de por sí un conocimiento; solamente da lo múltiple de la intuición a priori para un conocimiento posible. Pero para conocer algo en el espacio, por ejemplo una línea, tengo que *trazarla*, y producir así sintéticamente un enlace determinado de lo múltiple dado, de modo que la unidad de este acto es a la vez la unidad de la conciencia (en el concepto de una línea); es sólo gracias a esto que se conoce un objeto (un espacio determinado)«

(KrV, B 137s). Este pasaje expresa que la sensibilidad por sí sola no proporciona conocimientos y establece además que la representación del espacio está referida necesariamente a la apercepción.

119 KrV, B 139. Cf. KrV, B 307, A 256/B 312, A 277s/B 333s. En la Conclusión de *Prolegómenos*, Kant escribe: »No tengo ningún concepto de un entendimiento que no sea como el mío, esto es, tal que tengan que dársele intuiciones a través de los sentidos y se ocupe en someterlas a reglas de la unidad de la conciencia« (Ak 4:355).

120 Para el distingo hay antecedentes en Tetens, quien dice que »el juicio de sensación [*Empfindungsurteil*] es un puro juicio de sensación […], si no contiene más que una mera relación de dos o más impresiones actualmente sentidas y su percepción«, y añade luego: »¿Son los juicios de sensación […] a la vez juicios objetivamente verdaderos?, es decir, ¿corresponde realmente a los objetos la constitución sentida en ellos, con todas las consecuencias y efectos que de ésta se desprenden?« (1777, en Tetens 1913, 1:434, 1:436). Ya Wolff señalaba que una representación onírica, carente de estabilidad y de toda razón (en lo que atañe a su contenido objetivo), puede ser objeto de un juicio singular, que puede poseer verdad lógica por un instante al menos, aunque carezca de verdad trascendental (1736, §499, pp. 385s; cf. §493, pp. 379ss). Wolff añade que es imposible formular juicios universales acerca de cosas que carecen de verdad trascendental (sobre este concepto, cf. Wolff 1736, §495, p. 383, y Kant, KrV, A 146/B 185). Esto recuerda la interpretación por Tetens de la pregunta recién citada sobre la validez objetiva de los juicios de sensación: »Su significado original es éste: ¿Es su constitución presentemente sentida la misma que corresponde a otros objetos, en quienes la hemos sentido como la misma? Y esta pregunta puede responderse afirmativamente con confianza sólo si estamos seguros de que la impresión actual nace del objeto bajo las mismas circunstancias en que ha surgido en los demás casos, esto es, cuando sabemos que todos los requisitos de la sensación son los mismos que en otros casos« (1777, en Tetens 1913, 1:436). Tetens no designa estos juicios validados objetivamente con la expresión ‘juicio de experiencia’ (*Wahrnehmungsurteil*) que utiliza Kant, pero ella se encuentra en el compendio de Meier (1752, §323; en Ak 16:678), que Kant utilizaba como manual en sus cursos de lógica. Las RR. 3145 y 3146, anotadas al margen de este texto de Meier, introducen expresamente el distingo entre juicios de percepción y juicios de experiencia (Ak 16:678s).

121 Esta manera de hablar puede inducir a una confusión que conviene disipar desde ya. Propiamente, la intuición sensible no es un mediador interpuesto entre el conocimiento y su objeto, pues llamamos intuición precisamente al conocimiento inmediato, directo del objeto. La intuición sensible, claro está, aprehende directamente sólo el objeto sensible, construido por la actividad sintética del entendimiento con lo múltiple que ofrece la sensibilidad. Pero como el objeto sensible es el único que podemos conocer, es un despropósito cuestionar la inmediatez con que conocemos el objeto propio de nuestro conocimiento.

122 En los vols. 1-23 de Ak, el vocablo ‘Wahrnehmungsurtheil’ (o ‘Warnehmungsurtheil’) figura únicamente en *Prolegómenos*, en la R. 3146, referente a un pasaje de Meier —mencionado en la n.

120— que usa la voz ‘Erfahrungsurtheil’, y en el §40 de la *Lógica* de Kant, editada por Jäsche en 1800, que reproduce esta reflexión.

123 Encuentro este concepto de una *simple yuxtaposición* en un pasaje de la R. 4681, que describe en forma más adecuada que *Prolegómenos* aquella situación a que Kant ha querido hacer justicia con su distingo entre juicios de percepción y juicios de experiencia: »Todos los enlaces (*Verbindungen*) son hechos por la mente y la mente no enlaza objetivamente nada más que lo que es determinado con necesidad desde su correlato; en otro caso las representaciones están yuxtapuestas (*zusammengestellt*) pero no atadas (*verknüpft*), en la percepción pero no en el concepto« (Ak 17:668).

124 Esta crítica no es enteramente justa. En el *Compendio de Lógica* que el propio Kant usaba en sus lecciones, Meier define el juicio como la »representación de una relación lógica entre algunos conceptos«, pero determina además en que consisten las tales relaciones lógicas: »*Conceptos* que mutuamente se convienen [*die einander zukommen* (cf. §260—RT)] *concuerdan entre sí*; aquellos que no se convienen mutuamente *se oponen entre ellos o están en conflicto* (repugnare). La concordancia o el conflicto de varios conceptos son *las relaciones lógicas de los conceptos*« (1752, §292; Ak 16:624). No está de más recordar que para Meier, ‘concepto’ es *toda* representación de un ente capaz de pensar (1752, §249, Ak 16:533). Cf. RR. 3037, 3044, 3049 (Ak 16:627, 16:629, 16:632). [Al revisar esta nota, me viene a la cabeza otra observación: Kant dice que los juicios disyuntivos e hipotéticos »contienen una relación entre juicios [*ein Verhältnis… von Urteilen enthalten*]«; sin embargo, en un juicio disyuntivo de la forma ‘*p* o *q*’, o en uno hipotético de la forma ‘si *p* entonces *q*’, los ingredientes *p* y *q* no son aseverados; por tanto, sería más acertado decir que los juicios disyuntivos e hipotéticos contienen (y aseveran) una relación entre *enunciados* (*Sätze*), no entre *juicios* (*Urteile*). Pero, claro, respecto a tales precisiones, antes de Bolzano y Frege la mayor parte de los filósofos vivía en una inocencia adánica.—**Nota de 2004**].

125 »Un juicio es la representación de la unidad de la conciencia de diferentes representaciones, o la representación de la relación entre ellas, en cuanto constituyen un concepto« (*Logik*, §18, Ak 9:101).

126 »Un juicio es la representación de la unidad de la conciencia de diferentes representaciones, o la representación de la relación entre ellas, en cuanto constituyen un concepto« (*Logik*, §18, Ak 9:101).

127 to›w §grhgorÒsin ßna ka‹ koinÚn kÒsmon e‰nai, t«n d¢ koimvm°nvn ßkaston efiw ‡dion épostr°fesyai (Heráclito, en Diels-Kranz 1954 22.B.89).

128 Aquí, como en otros pasajes, Kant contrasta la intuición empírica, cuyas condiciones son el espacio y el tiempo, con la conciencia empírica, que supone además la intervención de una síntesis presidida por las categorías. Así al comienzo del §17 decía que el principio supremo de la posibilidad

de toda intuición en su relación con la sensibilidad es que todo lo múltiple de la misma está sujeto a las condiciones formales del espacio y el tiempo; mientras el principio supremo de la posibilidad de toda intuición en su relación con el entendimiento es que lo múltiple de ella está sujeto a las condiciones de la unidad de la apercepción. »Al primer principio se someten todas las múltiples representaciones de la intuición en cuanto nos son *dadas*, al segundo en cuanto tienen que poder ser *enlazadas* en una conciencia« (KrV, B 136s). Atribuyo a este contraste entre intuición y conciencia un valor metódico o, más exactamente, didáctico, útil para el análisis de las diversas condiciones del conocimiento. Pero no hay que perder de vista en ningún caso que si nuestras intuiciones no poseyeran una referencia necesaria a una conciencia empírica posible y fuera totalmente imposible tomar conciencia de ellas, ello significaría que no existen en absoluto (KrV, A 117n).

129 »No hemos podido demostrar arriba que la intuición sensible sea la única intuición posible en general, sino sólo que lo es para nosotros; tampoco pudimos demostrar que sea posible otra clase de intuición, y aunque nuestro pensamiento puede hacer abstracción de aquella [*jener*] sensibilidad, sigue en pie la cuestión de si en tal caso no se reduce a ser la mera forma de un concepto, y de si en tal separación conserva todavía un objeto« (KrV, A 252). No me parece justificado corregir este texto como lo hace la edición de la Academia, que reemplaza *jener* (= *de aquella*) por *jeder* (= *de toda*) (Ak 4:165$_5$). Es perfectamente comprensible que Kant diga que nuestro entendimiento puede hacer abstracción de aquella sensibilidad que condiciona la intuición para nosotros, esto es, de la sensibilidad específicamente nuestra, cuyos principios son el espacio y el tiempo; tal es en efecto la tesis expuesta en el §21 de B. Pero allí se niega expresamente que podamos hacer abstracción de toda sensibilidad, y aunque no faltan los textos de Kant contrarios a esta tesis, no se debe aumentarlos, rectificando un pasaje que es compatible con ella.

130 »Un entendimiento en el cual mediante la autoconciencia estuviera dado a la vez todo lo multiple, intuiría« (KrV, B 135).

131 »Die [Kategorien würden] bei einer solchen Beschaffenheit des Verstandes schlechterdings keinen Gebrauch haben« (Ak 8:216); citado en castellano en la nota 132.

132 »La apariencia [*Erscheinung*] se hace objetiva en virtud de que se la subordina a un título de la percepción de sí; y así las relaciones originarias de la aprehensión son las condiciones de la percepción de las relaciones reales en el fenómeno [*Erscheinung*], y justamente en virtud de que se dice que un fenómeno cae bajo ellas, éste es determinado desde lo universal y representado objetivamente, esto es, pensado. […] *Si intuyésemos intelectualmente no haría falta ningún título de la aprehensión para representarse un objeto.* En tal caso éste ni siquiera aparecería. Ahora la apariencia tiene que subordinarse a una función en virtud de la cual la mente dispone de ella, y a una condición universal de esa función, pues de otro modo no se hallaría en ella nada universalmente válido« (R. 4677; Ak 17:658; énfasis mío). «Para un verdadero ascenso real a otro género de entes, distinto de los que pueden darse en general a los sentidos, aun a los más perfectos, se requeriría otra clase de intuición, que hemos llamado intelectual […]; con ella no sólo no necesitaríamos las

categorías, sino que, si el entendimiento fuera de esa índole, ellas no tendrían absolutamente ningún uso« (Ak 8:216).

133 KrV, B 149, A 147/B 186s, B 308s, A 288/B 344; A 679/B 707, A 696/B 724. También Ak 4:312, 4:315.

134 »Es [nimmt] gar keine Rücksicht auf die Art der Anschauung, ob sie sinnlich oder intellektuell sei« (KrV, B 429).

135 Poco más adelante se aprecia el uso que se le puede dar a esta nueva interpretación del alcance de las categorías: »De esta manera puedo tener de lo suprasensible, por ejemplo, de Dios, no propiamente un conocimiento teórico, pero sí en cambio un conocimiento analógico, conforme a una analogía que la razón tiene la necesidad de pensar; en la base de ello están las categorías, pues pertenecen necesariamente a la forma del pensamiento, ya sea que éste se dirija a lo sensible o a lo suprasensible, aunque —y justamente porque— no puede aún determinar para sí ningún objeto, ni constituir un conocimiento« (Ak 20:280). Cf. asimismo, Ak 5:141: »Puesto que [las categorías] están referidas *a objetos en general*, independientemente de su intuición, producen un *conocimiento teórico* sólo al aplicárselas a objetos *empíricos*; pero aplicadas a un objeto dado por la razón pura práctica, sirven también para *pensar determinadamente* lo *suprasensible*, aunque sólo en cuanto éste esté determinado meramente por predicados que pertenezcan necesariamente a la intención práctica pura dada a priori y a su posibilidad«.

136 »Die Ros' ist ohn warumb, sie blühet weil sie blühet, / Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht ob man sie sihet« (Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, libro I, nº 289). El segundo verso —»no se ocupa de sí misma ni pregunta si alguien la ve»— obviamente no se aplica a la razón que, justo porque sabe de sí y no se resigna a una soledad sin testigo, pregunta incansablemente por su propio fundamento. En esta búsqueda encara el abismo que significa para la razón humana la idea de un soporte último de todas las cosas, un ente absolutamente necesario, que lleve en sí mismo su propia razón de ser (KrV, A 613/B 641).

137 Curiosamente, el índice de textos kantianos citados que figura al final del libro de Paton no menciona este pasaje ni la nota que lo comenta.

138 »He usually assumes that all finite thinking must be by means of our human categories, although not all finite sensibility need involve the forms of time and space« (Paton 1936, 1:563 n. 2). Paton había dicho antes que »la deducción objetiva ha demostrado, según Kant cree, la validez objetiva de las categorías puras para todo ser inteligente finito« (1:526). Por mi parte, no veo que Kant manifieste en ningún lugar esta creencia que Paton le atribuye. Dice explícitamente que las categorías

carecerían de sentido para una inteligencia infinita y que sólo valen para una inteligencia finita (KrV, B 145), pero no dice que valgan necesariamente para toda inteligencia finita; sostiene que las categorías no están restringidas a lo que puede sernos dado en el espacio y el tiempo, pero, hasta donde sé, nunca osa proclamar que serían positivamente aplicables a lo que pueda ser dado a otra clase de sensibilidad. Si Paton tuviera razón, podríamos concluir que las categorías son las condiciones de posibilidad de los objetos de *cualquier* experiencia sensible. Pero Kant dice que »la condición del uso objetivo de todos nuestros conceptos del entendimiento es únicamente el modo de nuestra intuición sensible, por la cual los objetos nos son dados«, y que »aunque quisiéramos suponer un modo de intuición diferente de *esta* intuición sensible *nuestra*, nuestras funciones de pensar carecerían de todo significado con respecto a él« (KrV, A 286/B 342; énfasis mío).

139 La carta a Herz del 25/5/1789 prosigue así: »Pero tampoco hace falta contestar esta pregunta. Pues si podemos mostrar que nuestro conocimiento de las cosas mismas en la experiencia sólo es posible bajo aquellas condiciones, entonces no solamente todos los otros conceptos de las cosas (no condicionadas de esa manera) son conceptos vacíos para nosotros y no pueden servir para conocimiento alguno, sino que además, sin ellos, todos los datos de los sentidos para un conocimiento posible no representarían jamás objetos, ni siquiera alcanzarían aquella unidad de la conciencia que se requiere para el conocimiento de mí mismo (como objeto del sentido interno). Ni siquiera podría yo saber que los poseo y, en consecuencia, no serían absolutamente nada para mí, en cuanto ente que conoce« (Ak 11:51s).

140 Aparece sin fundamentar en la R. 5041: »Toda explicación ulterior del espacio, el tiempo y la apercepción por el entendimiento es imposible« (Ak 18:70). Véase también este pasaje del escrito contra Eberhard: »De la armonía entre el entendimiento y la sensibilidad, que hace posible un conocimiento a priori de las leyes universales de la naturaleza, la *Crítica* ha dado como razón que sin esa armonía no sería posible ninguna experiencia, y por tanto los objetos […] no serían acogidos por nosotros en la unidad de la conciencia ni ingresarían en la experiencia y por ende no serían nada para nosotros. Pero no pudimos dar, sin embargo, una razón de por qué tenemos justamente una sensibilidad y un entendimiento de tal índole que, combinándolos, la experiencia deviene posible« (Ak 8:249).

141 [Cf. Davidson 1974. — **Nota de 2004**].

142 Ello haría además menos misteriosa esa armonía entre la sensibilidad y el entendimiento que Kant declara inexplicable en el pasaje de Ak 8:249 citado en la n. 140.

143 Por cierto que a menudo seguimos el orden inverso: conocemos la existencia de algo indeterminado y luego vamos pensándolo, esto es, construyendo un concepto que adecuadamente lo determine. Este pensar, entonces, se constituye desde un principio como un conocer.

144 »Los conceptos puros del entendimiento […] se extienden a los objetos de la intuición en general, sea ella o no parecida a la nuestra, con tal que sea sensible y no intelectual« (KrV, B 148; cf. B 145 = Ak 3:116$_{10-13}$; B 150 = Ak 3:119$_{4-6}$).

145 Abundan sobre todo los pasajes en que Kant califica a la cosa en sí como *causa* de los fenómenos. Cf. KrV, A 288/B 344; A 494/B 522; A 537/B 565; etc. Véase §IV.1.

146 Kant se refiere en varios pasajes importantes al uso de la analogía para concebir los entes suprasensibles. Cf. Ak 4:357s; 5:351ss, 5:464s; 6:65n; 20:280. Me referiré a ellos en la Parte IV, a propósito del problema de la cosa en sí. Allí se verá cómo esta solución de la dificultad antedicha deja un grave escollo intocado: la concepción de entes de otro modo inconcebibles, según la analogía con las cosas sensibles, presupone que a esos entes les sea legítimamente aplicable al menos la categoría de causalidad.

147 Este pasaje de la página B 159 es el *único* en los vols. 1-23 de Ak en que Kant emplea esta expresión, que los comentaristas han difundido como término técnico para designar las investigaciones presentadas en el §9 y el §10 de la *Crítica de la razón pura*.

148 Kant indica entre paréntesis que la deducción trascendental se habría consumado en los §§20-21; el lector recordará que en el §21 dijo que lo hecho hasta allí era sólo un comienzo de la deducción, la cual se completaría en el §26.

149 Esta discrepancia terminológica está presente ya en la edición de 1781. En A 108 (Ak 4:82$_{22}$) leemos que toda síntesis de la aprehensión es empírica; cf. §III.n74 (p. 867).

150 He aquí el pasaje completo: »La ilusión dialéctica en la psicología racional descansa en la confusión de una Idea de la razón (la [Idea] de una inteligencia pura) con el concepto enteramente indeterminado de un ente pensante en general. Me pienso a mí mismo para los efectos de una experiencia posible, haciendo abstracción de toda experiencia actual, e infiero de ello que también puedo tomar conciencia de mi existencia fuera de la experiencia y de sus condiciones empíricas. En consecuencia confundo la posibilidad de *hacer abstracción* de mi conciencia empíricamente determinada, con la pretendida conciencia de una posible existencia *separada* de mi yo pensante, y creo conocer lo sustancial en mí como el sujeto trascendental, cuando meramente tengo en mi pensamiento la unidad de la conciencia que, como mera forma del conocimiento, está en la base de todo determinar« (KrV, B 426s).

151 En este texto encuentra su más acusada expresión la tendencia característica de la Deducción de 1787, que empieza identificando espontaneidad y entendimiento (KrV, §15, B 130), pero luego atribuye, como no puede menos de hacerlo, la síntesis de la imaginación a la espontaneidad (KrV, §24, B 151s). El texto circunscribe, al parecer, la acción de la imaginación al campo empírico; su función sería operar »la síntesis de la aprehensión, que es empírica«, mientras el entendimiento opera »la síntesis de la apercepción, que es intelectual«. Naturalmente, no podemos aceptar una restricción de la imaginación a la sola síntesis empírica, después que Kant en el §24, igual que en 1781, habla de una »síntesis trascendental de la imaginación«, que determina a priori la sensibilidad, según su forma propia (espacio y tiempo), refiriéndola a la unidad de la apercepción. En este mismo pasaje, Kant dice que esta síntesis trascendental de la imaginación es »un efecto del entendimiento sobre la sensibilidad y la primera aplicación de aquél a los objetos de la intuición posible para nosotros (y a la vez el fundamento de todas sus otras aplicaciones)« (KrV, B 152); ratifica así una vez más la asimilación de entendimiento e imaginación establecida también en el pasaje citado en el texto (KrV, B 162n). El sentido de esta asimilación, que no creo que deba entenderse como una identidad lisa y llana, se precisa en parte en la *Crítica del juicio*. Véase Apéndice VIII.

152 »El esquema de un concepto puro del entendimiento […] es un producto trascendental de la imaginación, que concierne a la determinación del sentido interno en general, según las condiciones de su forma (el tiempo), con respecto a todas sus representaciones, en cuanto éstas tienen que enlazarse a priori en su concepto, conforme [*gemäß*] a la unidad de la apercepción« (KrV, A 142/B 181).

153 »Para dar algo persistente en la intuición que corresponda al concepto de sustancia (y con ello exhibir la realidad objetiva de este concepto) necesitamos una intuición en el espacio (de la materia), pues sólo el espacio puede ser determinado de un modo persistente; en cambio, el tiempo, y con él todo lo que está en el sentido interno, fluye constantemente« (KrV, B 291; cf. KrV, A 381, A 366, etc.).

E. La llamada »deducción metafísica«

1

Siguiendo el plan propuesto en §III.A, me toca ahora analizar las investigaciones desarrolladas en el capítulo I de la Analítica de los conceptos, »Del hilo conductor del descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento«. Allí se trata de establecer el inventario completo de los conceptos a priori primordiales o categorías, cuyo empleo en el conocimiento de cosas y hechos existentes se legitima luego en el ya comentado capítulo II, »De la deducción de los conceptos puros del entendimiento«. En la literatura sobre Kant, las investigaciones del capítulo I suelen ser descritas como »la deducción metafísica de las categorías«, en contraste con »la deducción trascendental« desarrollada en el capítulo II. Este par de expresiones corresponde a los títulos de »exposición metafísica« y »exposición trascendental«, bajo los cuales Kant agrupa en la 2ª edición de la *Crítica* los diversos argumentos que fundamentan su doctrina del tiempo y del espacio. Aunque el paralelismo es más aparente que real (cf. Apéndice VII), es probable que el mismo Kant se haya inspirado en él cuando en un pasaje de la 2ª edición emplea la expresión ‘deducción metafísica’ para designar las investigaciones del capítulo acerca del »hilo conductor« (KrV, B 159, aludido en la p. 498). Como acertadamente señala Pietro Chiodi (1961), esta denominación es inapropiada y contraria al recto sentido kantiano de la voz »deducción«. Éste equivale a »justificación« y en las investigaciones del capítulo I no se justifica ni pretende justificar nada. Hablando estrictamente, la expresión es contradictoria; pues si llamamos ‘metafísica’ una investigación encaminada a establecer la aprioridad de una representación (tal es el sentido del término en el título »Exposición metafísica de los conceptos de espacio y tiempo«), no puede ella ser a la vez una »deducción« o »justificación« de la misma; antes bien, la deducción se torna necesaria una vez que se establece su aprioridad. En este sentido me parece más justa la relación que Johann Eduard Erdmann (1931/34, 5:71) atribuyó a los dos capítulos de la

Analítica de los conceptos. La deducción trascendental responde según Kant a la pregunta *quid juris?*, esto es, ¿con qué derecho me valgo de tales conceptos? La doctrina del hilo conductor respondería entonces a la pregunta paralela *quid facti?*, ¿cuáles son, de hecho, los conceptos a priori de que me valgo? Este modo de entender la función de ambas investigaciones es admisible siempre que se tenga presente la índole del peculiar *hecho* que aquí está en juego: no se trata obviamente de un hecho sensible, verificable por observación empírica. El hecho de que sean tales o cuales los conceptos a priori de nuestro pensar no puede ser materia de experiencia. Para establecerlo con la requerida certeza no basta, según Kant, recurrir a la mera constatación de que efectivamente se emplean tales o cuales conceptos que no es posible derivar de los datos sensoriales, sino que hay que apelar a un principio suficiente para fundamentarlo a priori.[154] La determinación de ese principio es el aspecto más importante y decisivo de la investigación relativa al »hilo conductor«. Como sabemos, esa determinación se torna posible gracias a los descubrimientos, expuestos en la deducción trascendental, acerca del papel que juega el entendimiento en la constitución del conocimiento. Sus conceptos puros no pueden ser otra cosa que la representación de las reglas de sus funciones propias. La determinación general de la naturaleza de estas funciones dará pues la pista, servirá de »hilo conductor«, para llegar al inventario completo de esos conceptos.

El establecimiento de una lista completa de los conceptos puros primordiales del entendimiento humano es sin duda indispensable para la constitución de una ontología general o ciencia a priori del ente en cuanto tal y así lo habían comprendido ya otros filósofos antes de Kant.[155] Por su parte, en su juventud, Kant mismo pensaba que esa tarea era irrealizable, pues el análisis de los conceptos habituales, generalmente complejos, de nuestro pensamiento, desembocaría en todo caso en un número infinito de conceptos simples, irreducibles e indefinibles.[156] Pero esta posición extrema, que hoy nos parece tan atrayente, no era compatible con el establecimiento de una ontología que satisficiera la concepción tradicional de la ciencia, como sistema de verdades irrebatibles, cerrado y definitivo al menos en lo que concierne a sus principios. En la R. 3927 (Ak 17:349), que seguramente es anterior a 1770, Kant distingue entre los conceptos

fundamentales empíricos, que efectivamente serían innumerables, y los conceptos fundamentales racionales, cuyo número intenta fijar.[157] Desde el momento que alcanza este distingo, la enumeración completa de los conceptos fundamentales, simples e irreducibles de la forma del conocimiento —los conceptos puros o categorías, como los llamará más tarde— pasa a ser una de sus preocupaciones importantes y varias reflexiones dan fe de sus esfuerzos para cumplir esta tarea (RR. 3988, 4155, 4276, 4715, todas en Ak 17; cf. Ak 2:395).

La solución final sólo pudo alcanzarse hacia 1775, después que Kant dio con la idea central de la deducción trascendental, que determina de una manera nueva y revolucionaria la función cognitiva del entendimiento (cf. §III.A.2 y Apéndice IX). Confío en que mi análisis de esta deducción en §III.C y §III.D facilitará la comprensión de la doctrina del »hilo conductor«. El orden que he adoptado en este libro, opuesto al que sigue Kant, tiene también otra ventaja para el lector de hoy. La deducción trascendental pone en evidencia la necesaria intervención en la génesis de toda experiencia de una espontaneidad sintetizadora regulada por conceptos. Si la llamamos ‘entendimiento’, habremos establecido así que la realidad del entendimiento es una condición requerida por la conciencia empírica sensible, y estaremos suficientemente autorizados para emprender ese análisis del entendimiento mismo, que según Kant debe conducir a un inventario completo de sus funciones y de los conceptos que las regulan. En cambio, el orden preferido por Kant, que deja la deducción trascendental para lo último, tiene que presuponer desde un comienzo la existencia de tal entendimiento, como una realidad completamente separada »no sólo de todo lo empírico, sino que aun de toda sensibilidad« (KrV, A 65/B 89), postulado que seguramente pareció natural a los profesores alemanes contemporáneos de Kant, pero que al lector actual le resulta arbitrario, mientras no se lo justifique.[158]

La naturaleza misma de la tarea que Kant se ha propuesto prescribe la exigencia a que él dice someterse: para obtener la lista completa de los conceptos puros primordiales del entendimiento no puede procederse por tanteos, recogiendo aquí y allá las muestras del ejercicio efectivo de las funciones intelectuales. La seguridad de que se ha completado la búsqueda sólo puede lograrse »mediante una *Idea del todo* del conocimiento

intelectual a priori y en virtud de la división, determinada por ella, de los conceptos que lo constituyen, o sea, sólo en virtud de su *interconexión en un sistema*« (KrV, A 64s/B 89). Al dar por supuesta la realidad del entendimiento como una facultad distinta y separada de la sensibilidad, Kant postula implícitamente que esta exigencia puede cumplirse. Si el entendimiento es tal facultad separada tiene que ser, según él, »una unidad que subsiste por sí misma, se basta a sí misma y que no se puede enriquecer con adiciones desde afuera« (KrV, A 65/B 89s). Los conceptos puros que »brotan puros y sin mezcla del entendimiento como unidad absoluta« tienen que »conectarse entre ellos según un concepto o Idea«. Dicha conexión suministrará una regla en virtud de la cual se pueda señalar a priori el lugar de cada uno y determinar así la lista completa de todos, que de otra manera quedaría librada al azar o a la arbitrariedad (KrV, A 67/B 92).

La deducción trascendental de 1787 destaca especialmente el distingo entre la síntesis intelectual pura y su aplicación a la multiplicidad del tiempo y el espacio, insistiendo así en la separabilidad de entendimiento y sensibilidad. Para algunos autores esta insistencia es una novedad de la segunda edición y significa un retroceso con respecto a posiciones alcanzadas en la primera (cf. §III.B). Sin embargo, los textos recién citados del capítulo sobre el hilo conductor figuraban ya en la edición de 1781, y la concepción expuesta en ellos aparece como indispensable para cimentar la tesis cara a Kant de que los conceptos puros primordiales son un conjunto finito e inmutable. La separabilidad del entendimiento, que servirá luego a Kant para defender la posibilidad de un uso puro de las categorías que permita pensar entes suprasensibles, aunque sin conocerlos, resulta necesaria además para asegurar su estabilidad y determinación, sin las cuales, en su opinión y la de sus contemporáneos, no tendría sentido hablar de una ontología, ni siquiera de una confinada a los fenómenos. La idea generalmente aceptada desde el siglo XX de una ciencia que no sólo enriquece continuamente sus resultados, sino que además puede revisar indefinidamente sus principios y cambiar sus conceptos fundamentales, le habría parecido a Kant incompatible con la certeza y la solidez propias de un saber verdadero. Según él, estas cualidades sólo pueden garantizarse si el elemento activo y organizador de nuestro conocimiento es una entidad dada de una vez por todas, en sí misma separada de la sensibilidad, y sustraída por tanto a las circunstancias del tiempo y los avatares de la historia.

El principio o idea que sirve de »hilo conductor« para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento es fácil de reconocer a la luz de la argumentación desarrollada en la deducción trascendental, especialmente en la versión de 1787. Ella establece la necesidad de que todas mis representaciones se dejen combinar en una sola conciencia autoconsciente. El acto que opera la referencia de lo múltiple de las representaciones a la unidad de esa autoconciencia virtual única (a la »unidad trascendental de la apercepción«) es, según el §19 de la segunda edición, el acto de juicio. En consecuencia, todas mis representaciones tienen que dejarse enlazar en actos de juicio, y los productos de estos enlaces, o sea los objetos y las situaciones y procesos objetivos que enfrentamos en nuestra experiencia, tienen que dejarse concebir generalmente por las mismas nociones que traducen las reglas más universales de la actividad de juzgar y expresan así las condiciones de la combinabilidad de lo múltiple representado en una sola conciencia autoconsciente. Tales nociones o categorías, que por un lado se nos presentan como nuestros conceptos de un objeto en general, se nos revelan por otro como conceptos de los diversos aspectos o modos —funciones, dice Kant— de la actividad de juzgar. La lista completa de estos modos o funciones dará, pues, la lista completa de las categorías. A diferencia de nosotros, que ya estudiamos la deducción trascendental, el capítulo sobre el hilo conductor no puede dar por conocido su resultado, pero llega a la misma conclusión con razonamientos más oscuros y menos convincentes. Aparecen expuestos en las tres secciones tituladas »Del uso lógico del entendimiento en general«, »De la función lógica del entendimiento en los juicios« y »De los conceptos puros del entendimiento o categorías«. En la edición de 1787, las dos últimas están numeradas como §9 y §10; pero el texto es casi idéntico al de 1781.

La primera de estas secciones se aplica a la tarea de analizar el entendimiento. Este ha sido definido como una facultad cognitiva ajena a la sensibilidad; por tanto, en el caso del hombre, no puede tratarse de una facultad intuitiva. Pero fuera de la intuición no hay otra forma de conocimiento que el concepto. De estos conceptos, dice Kant, no puede el entendimiento hacer otro uso que el de juzgar con ellos. En cada juicio hay un concepto que vale para muchas representaciones, entre las cuales está comprendida una que es referida inmediatamente a su objeto; aquel

concepto, en cambio, con el cual esta última representación es enlazada en el juicio, constituye una representación mediata del mismo objeto. »La acción que unifica una misma conciencia con muchas representaciones y piensa así una regla en general«, es la »función lógica«, dice Kant (R. 5642, Ak 18:282).[159] »Por lo tanto, todos los juicios son funciones de la unidad entre nuestras representaciones, [funciones] que emplean para el conocimiento del objeto, en lugar de una representación inmediata, otra representación superior que comprende bajo sí misma a ésa y a otras muchas, mediante lo cual muchos conocimientos posibles son recogidos en uno solo« (KrV, A 69/B 94). La acción propia del entendimiento o facultad de pensar mediante conceptos es, pues, el juicio; y los conceptos mismos, como tales, no son más que »predicados de juicios posibles« (ibid.). En consecuencia, »*todas las funciones del entendimiento podrán hallarse si se logra exhibir completamente las funciones de la unidad en los juicios*« (ibid., énfasis mío).

El §9 nos entrega, sin dilación, la lista completa de las funciones del juicio. Las explicaciones que la acompañan se refieren a cuestiones de detalle, y no ofrecen nada que pueda tenerse como una fundamentación de sus divisiones, o una prueba de que no admite agregados. »Si hacemos abstracción de todo contenido de un juicio y atendemos únicamente a la mera forma del entendimiento en él, hallamos que la función del pensar puede clasificarse bajo cuatro títulos, cada uno de los cuales contiene tres momentos« (KrV, A 70/B 95). A continuación viene la célebre tabla kantiana de los juicios:

1

Cantidad de los juicios

Universales
Particulares
Singulares

2

Cualidad

Afirmativos
Negativos
Indefinidos

3

Relación

Categóricos
Hipotéticos
Disyuntivos

4

Modalidad

Problemáticos
Asertóricos
Apodícticos

Si bien Kant dice que para establecer el inventario de los conceptos puros basándose en la forma de los juicios tuvo ante sí el »trabajo terminado [*fertige*], aunque no enteramente libre de defectos, de los lógicos« (Ak 4:328), el hecho es que la tabla precedente no figura en ningún tratado de lógica anterior a Kant. Por otra parte, cada uno de los »títulos« y »momentos« que distingue ha sido reconocido en una u otra de las diversas clasificaciones de los juicios propuestas por los autores de la época.[160] Hay dos requisitos que una clasificación de los juicios debe cumplir para servir al propósito de Kant. En primer lugar, todas sus divisiones tienen que poderse explicar y justificar atendiendo únicamente a la »mera forma del entendimiento [*bloße Verstandesform*]« en el juicio, haciendo abstracción de »todo contenido« del mismo. En segundo lugar, la clasificación debe ser exhaustiva, de manera que cualquier juicio se deje

clasificar bajo *uno* de los momentos de *cada uno* de los cuatro títulos. Mostraré que ninguno de estos dos requisitos se cumple a cabalidad.

Para entender mis reparos conviene repasar primero el significado de los diversos »títulos« y »momentos«. En un terreno como éste, los ejemplos suelen ser más decidores que las definiciones. »Todos los hombres son mortales«, »Algunos gatos son negros«, »El Sol es el astro más notorio en el cielo«, son, respectivamente, un juicio *universal*, un juicio *particular* y un juicio *singular*. Los tres son juicios *afirmativos*. En cambio, son juicios *negativos* el juicio universal »Ninguna estrella es tetraédrica«, el juicio particular »Algunos alpinistas no son suizos«, y el juicio singular »Paul Valéry no es el autor de *La Ilíada*«. Juicios indefinidos llama Kant a los juicios afirmativos *con predicado negativo*, como »El agua es incolora«. Todos los juicios citados hasta aquí enlazan pares de conceptos, atribuyen o deniegan un predicado a un sujeto (tomado este último en toda su extensión o en parte de ella). Son, por tanto, juicios *categóricos*. Los juicios *hipotéticos*, en cambio, enlazan pares de juicios, presentando la verdad del uno como consecuencia de la verdad del otro: »Si llueve, el suelo se moja«, »Si Chile elige un gobierno marxista, Estados Unidos alentará las ambiciones territoriales de sus vecinos«.[161] Por su parte, el juicio disyuntivo enlaza una pluralidad de juicios que mutuamente se excluyen y afirma la verdad de uno (y sólo uno) de entre ellos: »El mundo existe o bien por una casualidad ciega, o bien por una necesidad inmanente, o bien por una causa trascendente« (KrV, A 74/B 99). Los juicios disyuntivos citados por Kant enlazan siempre juicios categóricos con el mismo sujeto.[162] Pero si prescindimos totalmente del contenido de los juicios, es obvio que la forma disyuntiva podría enlazar juicios con diversos sujetos (y diferente calidad y cantidad), como éste: »O bien ningún delfín es un pez, o bien algunos cetáceos son ovíparos, o bien mi conocimiento de la taxonomía zoológica es precario«; y también juicios pertenecientes a distintos »momentos« bajo el »título« de la relación, de la forma »O bien *p*, o bien *q*, o bien *r*«, donde *p* es hipotético, *q* es categórico y *r* es disyuntivo. Por último, la modalidad »es una función enteramente peculiar« de los juicios, pues »no contribuye nada« a su contenido, »sino que concierne solamente al valor de la cópula en relación con el pensamiento en general« (KrV, A 74/B 99s). En el juicio problemático se ve la afirmación o negación como

meramente posible (»Si estalla una nueva guerra mundial talvez se empleen armas atómicas«); en el juicio asertórico se las declara efectivas (»las iguanas son reptiles«); en el juicio apodíctico se las proclama necesarias (»el número de habitantes de China, hoy, es necesariamente menor que algún número primo«).

¿Es realmente exhaustiva esta clasificación kantiana de los juicios? El título de la *modalidad* es aplicable a todos los juicios; cada juicio, cualquiera que sea su forma, asevera un estado de cosas como (i) posible, (ii) existente o (iii) necesario. En cuanto al título de la *relación*, si hubiera juicios que no caen bajo uno de los tres »momentos« reconocidos por Kant, habría que incrementar la lista de éstos; pero en ningún caso podría haber un juicio inclasificable bajo ese título.[163] Distinto es el caso de la *cantidad*. Como se vio en los ejemplos que propuse, este título es obviamente aplicable a la clasificación de los juicios *categóricos.* Pero sin ir más lejos y manteniéndonos dentro de los confines de la tabla kantiana, no cuesta nada mostrar que no es aplicable a los juicios hipotéticos y disyuntivos. La clasificación de un juicio según la cantidad depende de la extensión en que se toma el concepto del sujeto al atribuirle o denegarle el predicado. Como los juicios hipotéticos no enlazan sujeto y predicado, es claro que no pueden clasificarse desde este punto de vista. Tampoco los disyuntivos: aunque sólo admitamos disyunciones entre juicios con un mismo sujeto, éste puede estar tomado en una extensión diferente en los diversos miembros de la disyunción (»O bien todos los números pares mayores que dos equivalen a una suma de dos números primos, o bien algún par mayor que dos no es igual a ninguna suma de dos primos«). Por último, el título de la *cualidad* incluye un »momento« que presupone la relación sujeto-predicado. El juicio indefinido es, por definición, un juicio afirmativo con predicado negativo y es por tanto absurdo hablar de juicios hipotéticos indefinidos. Asimismo, la propia naturaleza del juicio disyuntivo impide en muchos casos su clasificación bajo este »momento«: si una de las alternativas de una disyunción excluyente atribuye a un sujeto un predicado negativo, sería normal que la otra le atribuya el predicado positivo complementario del anterior. En cambio, el distingo entre juicios afirmativos y negativos sería aplicable a los juicios hipotéticos y disyuntivos, si reconocemos como *hipotético negativo* al que niega el

enlace entre hipótesis y consecuencia (ejemplo: »No es así que si lanzo una piedra la fruta tendrá que caer«), y como *disyuntivo negativo* al que niega el enlace entre los miembros de la disyunción (ejemplo: »No es así que cada número real o bien es igual a *p/q* o bien es igual a $\sqrt[q]{p}$, donde *p* y *q* son números enteros«).[164]

La clasificación kantiana de los juicios no es pues exhaustiva. Tampoco es una clasificación puramente lógico-formal, como se anunciaba al comienzo del §9. Cuando la lógica formal investiga las reglas del silogismo, le es indiferente que un juicio sea singular o universal, pues los juicios de ambos tipos toman al sujeto en toda su extensión; también le da lo mismo que sea afirmativo o indefinido, pues los juicios de ambos tipos atribuyen el predicado al sujeto. Como Kant expresamente reconoce, tales distingos no pueden establecerse si »se hace abstracción de todo contenido de un juicio«. El primero depende de la naturaleza del sujeto: el juicio es singular si éste es un individuo, universal si éste es una clase. El segundo depende de la naturaleza del predicado: el juicio, según Kant, es afirmativo sólo si el predicado es positivo, y en cambio es indefinido si el predicado es negativo.

El §10 introduce la deseada correspondencia biunívoca entre las funciones del juicio y las categorías o conceptos universales de un objeto en general. Para lograrlo, Kant tiene que adelantar consideraciones que sólo pueden parecer inteligibles y bien fundadas a quien conoce el argumento de la deducción trascendental. No me detendré en los detalles de este §10, uno de los más oscuros de la obra. Kant asevera allí la necesidad de una síntesis que organice las representaciones espaciotemporales y la necesidad de conceptos que confieran unidad a esta síntesis. La síntesis de la multiplicidad dada a priori (en el espacio y en el tiempo) es la síntesis *pura*, y esta síntesis, representada en lo que tiene de universal, nos da el concepto puro del entendimiento. Estos conceptos confieren unidad a la síntesis pura y consisten únicamente en la representación de esta unidad sintética necesaria.

Tras estas explicaciones, Kant inserta el pasaje en que culmina su »deducción metafísica« de las categorías.

> La misma función que confiere unidad a las diversas representaciones *en un juicio* confiere unidad también a la mera síntesis de diversas representaciones *en una intuición*; expresada universalmente, se llama el concepto puro del entendimiento. El mismo entendimiento, pues, y en virtud de precisamente las mismas acciones con que generaba en conceptos, mediante la unidad analítica, la forma lógica de un juicio, introduce también, mediante la unidad sintética de lo múltiple en la intuición en general, un contenido trascendental en sus representaciones.
>
> (KrV, A 79/B 104s)[165]

La correspondencia entre categoría y juicio, concepto ontológico fundamental y operación elemental del entendimiento queda así demostrada. Kant da por descontado que la tabla de los juicios presentada en el §9 y arriba trascrita los clasifica precisamente según los criterios que interesa tener presente cuando se atiende a la correspondencia entre formas del juicio y categorías. La tabla de éstas sigue exactamente las divisiones de la tabla de los juicios:

Tabla de las categorías

1

De la cantidad

Universales

Particulares

Singulares

2

De la cualidad

Realidad[166]

Negación

Limitación

3

De la relación

De la inherencia y subsistencia

(Sustancia y Accidente)

De la causalidad y dependencia

(Causa y efecto)

De la comunidad

(Interacción entre el agente y el paciente)

4

De la modalidad

Posibilidad – Imposibilidad

Existencia[166] *– Inexistencia*

Necesidad – Contingencia

[166]

La correspondencia entre estas categorías y los tipos de juicio de la otra tabla no es demostrada en detalle por Kant. Aunque es evidente en el caso del título de la modalidad, es bastante dudosa en los otros casos. Desconcierta, por ejemplo, que se haga corresponder la categoría de unidad al juicio universal, la de totalidad al juicio singular; es posible defender

tanto esta asociación como la asociación inversa. Esta inseguridad vendría a corroborar la sospecha de que entre juicios universales y singulares no cabe hacer un distingo relevante para la lógica (ni siquiera para una lógica »trascendental«). La correspondencia entre la categoría de limitación y los juicios indefinidos resultará aceptable en la medida en que se consiga atribuir una fisonomía propia a este tipo de juicios, que a primera vista se confunden, por su estructura formal, con los afirmativos, y por su alcance ontológico, con los negativos. En el importante título de la relación todos los paralelismos han suscitado objeciones. El propio Kant declara que la correspondencia entre comunidad (interacción) y juicio disyuntivo es menos evidente que las otras, y el lector hará bien en determinar por sí mismo si las explicaciones contenidas en el §11 (nota 3) le parecen suficientes para justificarla. La correspondencia entre la relación sustancia-accidente y el juicio categórico sólo puede mantenerse si nos limitamos a llamar de esta manera a los juicios que atribuyen al sujeto un predicado inherente en él (»la rosa es roja«, »la piedra es pesada«, etc.); pero entonces tendríamos que distinguir nuevos »momentos« bajo el título de la relación, para alojar aquellos juicios de la forma »S es P« que no atribuyen inherencia y que, por lo mismo, según esta nomenclatura no deberían llamarse categóricos (juicios de identidad: »doce es la suma de siete y cinco«; descripciones definidas: »Cervantes es el autor del Quijote«; juicios clasificatorios: »la mosca es un insecto«; juicios relacionales: »Amanda es menor que Dominga«). Más plausible es la correspondencia entre causalidad y juicio hipotético; aunque no debe nunca confundirse la implicación lógica con la fundamentación real, el juicio hipotético es una forma muy natural de expresar el vínculo entre la situación causante y la causada: »Si llueve, el suelo se moja«; »el ex dictador morirá si es decapitado«.

2

Pocos aspectos de la obra de Kant han sido tan duramente criticados como la doctrina del »hilo conductor« o »deducción metafísica«, que deriva la lista de los conceptos ontológicos primordiales de una tabla

pretendidamente completa de las formas del juicio.[167] Ya avancé algunas dudas acerca de esta tabla y su correspondencia con las categorías. Pero tales observaciones sólo preparan el camino a la objeción de fondo, repetida una y otra vez desde los tiempos de Fichte y Hegel. La tabla de los juicios, que ha de brindar la clave para establecer la lista completa de las categorías, fue compilada por Kant revisando los manuales de lógica de su tiempo y no responde a una necesidad demostrada ni demostrable. Por tanto, merece la misma crítica que Kant le hace a Aristóteles, a saber, que fue recogiendo sus categorías al azar, donde topaba con ellas.[168] Aunque Kant proclame que sus tablas se articulan »sistemáticamente desde un principio común, a saber, la facultad de juzgar«, la mayoría de los autores ha opinado que, contra su propia admonición, las organizó »rapsódicamente, buscando los conceptos puros a la buena de Dios« (KrV, A 81/B 106). Ahora bien, si esta objeción fuera válida, habría que concluir que la »deducción metafísica« ha fracasado en su empeño de establecer el inventario integral de los conceptos ontológicos fundamentales, pues, como Kant mismo señala, si su lista se reúne simplemente por inducción, »nunca se podrá estar seguro de que la enumeración es completa«, ya que »de esta manera jamás se comprende por qué justamente éstos y no otros conceptos pertenecen al entendimiento puro« (KrV, A 81/B 107).[169] Como dijo Hegel: »Recoger la pluralidad de las categorías de cualquier manera, como un hallazgo fortuito —por ejemplo, a partir de los juicios— y contentarse con eso debe verse de hecho como un baldón de la ciencia. Pues ¿dónde podrá el entendimiento demostrar necesidad alguna si no puede exhibirla en sí mismo, que es la necesidad pura?« (1807, p. 135).[170]

3

Después de completar su »deducción metafísica«, en el último párrafo del §10, Kant dice que prescinde deliberadamente de dar en esta obra una definición de las categorías, aunque bien podría estar en posesión de ella. Lo poco que ha dicho al respecto pone en todo caso de manifiesto »que un diccionario completo, con todas las explicaciones requeridas, no sólo es posible, sino que además es fácil de realizar« (KrV, A 83/B 109). Esta declaración desconcertará a quien no haya olvidado las advertencias de

Kant sobre la dificultad de las definiciones filosóficas (§III.n11, pp. 847s). En particular, sería no sólo *difícil*, sino *imposible* definir las categorías o conceptos puros primordiales. Así lo declara Kant expresamente en la segunda parte de la *Crítica*, la Teoría del Método, cuando trata el uso de las definiciones en filosofía. »Estrictamente hablando, no se puede definir ningún concepto dado a priori, como, por ejemplo, sustancia, causa, derecho, justicia, etc.« (KrV, A 728/B 756). En el capítulo final de la Analítica trascendental, relativo al distingo entre fenómenos y nóumenos, Kant se refiere más ampliamente a la definición de las categorías, y aclara en qué sentido y bajo qué condiciones ella puede considerarse posible. Lo que le interesa es su definición *real*, esto es, un género de definición que no se limita a reemplazar el nombre de una cosa con otras palabras más comprensibles, sino que indica una característica clara que permite reconocer con certeza el objeto definido. Así la definición real no sólo aclara un concepto, sino que pone en evidencia su realidad objetiva (KrV, A 241n). Kant reconoce que no habría podido dar una definición real de las categorías cuando, en el texto citado del §10, se declaró excusado de hacerlo. En efecto, si, como ocurre en la »deducción metafísica«, consideramos las categorías por sí mismas, prescindiendo de todas las condiciones de orden sensible que pudieran caracterizarlas como conceptos de uso empírico, no podemos ver en ellas otra cosa que la función lógica en los juicios entendida como condición de posibilidad de los objetos mismos, pero sin que podamos »indicar en lo más mínimo dónde pueden tener una aplicación y un objeto, y así poseer, en el entendimiento puro sin sensibilidad, algún significado y validez objetiva« (KrV, A 242n).

> Las funciones lógicas de los juicios en general —unidad y pluralidad, afirmación y negación, sujeto y predicado— no se pueden definir sin incurrir en un círculo, pues la definición misma sería un juicio y así ya contendría esas funciones. Pero las categorías puras no son más que representaciones de las cosas en general, en cuanto lo múltiple de la intuición de éstas tiene que ser pensado con una u otra de esas funciones lógicas: magnitud es la determinación que sólo puede ser pensada en un juicio que tenga cantidad (*judicium commune*), realidad aquella que sólo puede pensarse en un juicio afirmativo, sustancia

aquélla que, con respecto a la intuición, tiene que ser el sujeto último de todas las otras determinaciones.

(KrV, A 245n-246n).

Pero esta caracterización de las categorías puras, que las refiere a las funciones lógicas del juicio, no permite decidir qué clase de entes son aquéllos con respecto a los cuales hay que emplear tal función lógica más bien que tal otra. »En suma, ninguno de estos conceptos puede *documentarse* con nada, para exhibir así su posibilidad *real*, si se elimina toda intuición sensible (la única que tenemos), y así sólo resta aún la posibilidad *lógica*« (KrV, B 302n). Este último género de posibilidad se obtiene cuando el concepto (el pensamiento) mismo es posible (no contradictorio), pero aquí no se trata de esto, sino de saber si el concepto se refiere a un objeto y por lo tanto significa algo (ibid.).[171]

Esta necesidad de descubrir la condición intuitiva sensible que asegura al concepto puro su referencia a un objeto está implícita en la restricción del uso teórico de las categorías a la experiencia posible, que fue el resultado de la deducción trascendental. Lo dicho arriba, especialmente sobre la relación entre la síntesis pura pensada en la categoría y su aplicación a la multiplicidad intuitiva, nos ayudará a entender el estudio de las condiciones sensibles para la aplicación de las categorías, desarrollado en el capítulo »Del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento« (KrV, A 137ss/B 176ss). En §III.D.9 tuve que distinguir entre (i) la síntesis empírica, que unifica momento a momento los contenidos sensibles dados en una experiencia de objetos existentes; (ii) la síntesis del espacio y el tiempo, síntesis a priori y por lo tanto virtual, pero bosquejada en cada síntesis empírica efectiva, que sin este bosquejo no sería posible; y, por último, (iii) la »síntesis pura« pensada en la categoría, de la que dije que no es propiamente una síntesis —ni siquiera virtual—, sino más bien la virtualidad de una síntesis, que, como tal, sólo tiene realidad en el pensamiento abstracto del filósofo. Las condiciones intuitivas que hacen posible la aplicación de las categorías a objetos son precisamente esas formas de la sensibilidad —espacio y tiempo— que, estructuradas por las categorías, nos suministran la síntesis pura en la base de cada síntesis empírica. El *esquematismo* de los conceptos puros del entendimiento es el

procedimiento por el cual las categorías puras organizan la forma universal de la sensibilidad —el tiempo— y se vuelven así aplicables a la multiplicidad empírica dada o dable en esa forma. Los *esquemas* de las categorías son »determinaciones trascendentales del tiempo«, esto es, modos de estructurarse la multiplicidad pura del tiempo unificada conforme a esas categorías (aunque Kant reconoce que al menos algunos de estos esquemas incluyen o presuponen una referencia al espacio).

La doctrina del esquematismo es una de esos aportes enteramente originales de Kant que llenan de perplejidad a sus críticos y comentaristas. La desazón viene en parte de que la verdad que Kant quiso poner de manifiesto con esta doctrina ha llegado a ser tan obvia que hoy nos parece incomprensiblemente complicado el aparato conceptual de que él se vale para explicarla. La concepción, novísima en tiempos de Kant, del uso efectivo de los conceptos que expresa la doctrina del esquematismo se nos ha vuelto tan familiar, que el distingo entre el concepto y su esquema nos resulta artificial e innecesario. Antes de aplicarlo al caso de las categorías, Kant explica este distingo con el ejemplo de otros conceptos empíricos y a priori. Según él, cualquiera de ellos tiene un esquema que hace posible su aplicación a los objetos particulares correspondientes, ya se trate de entes concretos o de meras construcciones en la intuición pura. El esquema es en cada caso »un producto de la imaginación« (KrV, A 140/B 179); pero no una imagen, o representación singular del objeto respectivo, en toda su individualidad. El esquema es más bien un procedimiento general de la imaginación para la generación de imágenes o, como dice Kant, »para procurarle su imagen a un concepto« (KrV, A 140/B 180). Puedo obviamente hacerme una imagen precisa de un triángulo o de un pentágono; en cambio, de un quiliágono o polígono de mil lados no puedo formarme tal imagen de buenas a primeras, pero conozco y domino el procedimiento para construirlo.[172] Este procedimiento es el esquema del concepto de quiliágono y »significa una regla para la síntesis de la imaginación con respecto a figuras puras en el espacio« (KrV, A 141/B 180). Así también, »cuando coloco cinco puntos uno tras otro . . . . ., ésta es una imagen del número cinco; en cambio, si sólo pienso un número en general, que puede ser cinco o cien, este pensar es más bien la representación de un método para representarse un conjunto (por ejemplo mil) en una imagen conforme a

cierto concepto, pero no la imagen misma, la cual en el último caso yo difícilmente podría abarcar y comparar con el concepto« (KrV, A 140/B 179). Cada presentación empírica de un objeto es reconocida como tal en virtud de que se la refiere al concepto de éste, pero este acto de referencia sólo es posible de hecho en cuanto la presentación empírica se encuadra en un sistema de procedimientos generales de la imaginación para la síntesis de presentaciones sensibles con arreglo a ese concepto. Así, cuando reconozco como un perro eso que está al pie de un árbol a veinte metros de mí, los fenómenos visuales que me lo hacen presente se combinan entre sí, destacándose del fondo, según el patrón característico de la imagen de un perro; además, se vinculan a un conjunto de expectativas de percepción —de verlo moverse, de oirle ladrar si me acerco, de tener ciertas sensaciones familiares si lo palpo— que se integran en un sistema abierto, pero definido, de posibilidades, y restringen el dominio de lo que puedo aceptar como imagen o representación empírica de un perro. Lo que inicialmente aprehendí como tal, encuadrando su presentación como se dijo en el sistema pertinente de la imaginación, puede revelárseme luego como siendo otra cosa, en virtud de que las presentaciones empíricas ulteriores que tengo que referir al mismo objeto no tienen cabida en ese sistema. Así, por ejemplo, si el objeto se mantiene rígido, si una piedra arrojada contra él no lo ahuyenta ni lo hace aullar, sino que rebota produciendo un sonido hueco, juzgaré que lo que veía no era un perro, sino la estatua de un perro. Con ello, claro está, habré sustituido un sistema de procedimientos sintéticos de la imaginación por otro diferente, en el cual la presentación inicial, las recientes y las futuras tienen que dejarse encuadrar.

El propio análisis de estos ejemplos nos ayuda a comprender la necesidad de que las categorías posean un esquema y a determinar la naturaleza del mismo. Evidentemente, reconocer algo como una magnitud o una realidad, una sustancia, una causa, un efecto, implica incorporarlo según un procedimiento definido en la síntesis de la experiencia. Así como el concepto de un objeto empírico de cierta especie no es un puro pensamiento abstracto, sino que, para ser aplicable en concreto, tiene que disponer de un método o sistema de métodos para la unificación de contenidos sensibles en la representación de ese objeto, así también las categorías o conceptos de un objeto en general sólo pueden emplearse para pensar lo que existe si comprenden tales »procedimientos generales de la

imaginación« o *esquemas*, que restrinjan la variedad de las representaciones sensibles unificables con arreglo a cada uno de esos conceptos. Mientras que el esquema de un concepto empírico es un cierto modo o sistema de modos de configurarse espaciotemporalmente una multiplicidad empíricamente dada, el esquema de una categoría o concepto a priori es un modo de configurarse la multiplicidad pura del espacio y el tiempo mismos. Todos los objetos, situaciones o procesos empíricos tendrán que aprehenderse luego como diferentes especificaciones, determinadas a posteriori, de estos modos generales de configurar el tiempo y el espacio.

Porque el tiempo es la forma universal de la sensibilidad, y las categorías tienen que ser aplicables a cualquier objeto de la experiencia, Kant describe los esquemas de las categorías como modos de configurar la multiplicidad temporal. Sin embargo, él mismo reconoce luego que algunos de esos esquemas implican necesariamente una configuración del espacio. »El esquema de la sustancia es la persistencia [*Beharrlichkeit*] de lo real en el tiempo, es decir, la representación de ello como un sustrato de la determinación empírica del tiempo en general, que persiste, mientras todo lo demás cambia« (KrV, A 144/B 183). Ahora bien, »para dar en la intuición algo persistente que corresponda al concepto de sustancia (y exhibir así la realidad objetiva de este concepto) necesitamos una intuición en el espacio […], porque sólo el espacio está determinado de un modo que persiste, mientras que el tiempo […] fluye constantemente« (KrV, B 291). En otras palabras, el esquema de la sustancia es un modo de configurar una multiplicidad temporal como persistente y, por esto mismo, sólo puede aplicarse si la multiplicidad en cuestión es configurada como espacial.[173]

Kant ofrece definiciones de los esquemas de todas las categorías. Cada uno caracteriza la configuración temporal que debe revestir una situación empírica para ser pensada por la categoría respectiva. En este sentido, los esquemas proporcionan la condición sensible para la aplicación de las categorías y señalan el objeto a que éstas se aplican, con lo cual les procuran un significado. Así, el esquema de la causalidad »consiste en la sucesión de lo múltiple, en cuanto está sujeta a una regla«; según esto, diremos que una cierta situación A es la causa de otra situación B si y sólo si hemos establecido inductivamente una regla conforme a la cual situaciones del tipo de A van seguidas siempre por situaciones del tipo de

B. La definición de los esquemas hace pues las veces de esa definición de las categorías mismas. Vimos que Kant estimaba imposible definir a las categorías separadas de las condiciones sensibles de su aplicación, esto es, de sus esquemas. Es necesario entonces preguntarse si el distingo entre categorías y esquemas se justifica.[174]

A la luz de la doctrina kantiana del esquematismo, esta pregunta debe extenderse a toda clase de conceptos. Tenemos que el esquema del concepto de número es el método para la construcción de imágenes de cada uno de los miembros de la serie numérica. Pero, ¿en qué se distingue de esto el concepto mismo de número? ¿En qué pienso cuando concibo este concepto, sino justamente en ese método de construcción? Descartes distinguía entre la representación conceptual y la representación imaginativa de una figura geométrica, señalando que de un quiliágono sólo podemos tener la primera (AT, 7:72). Kant admite que nuestra representación de esta figura pertenece a la imaginación, pero muestra que ella no consiste en una imagen, sino en un esquema o procedimiento de construcción (§III.n172, p. 895). Kant preserva así, contra el intelectualismo cartesiano, la naturaleza sensible de la intuición geométrica; pero nos conduce por fuerza a preguntarnos si, además de esta representación del esquema, al lado o por encima de ella, tiene cabida una pura representación conceptual. Igual pregunta se suscita con respecto a las categorías: el esquema de la sustancia es lo persistente en el tiempo. Pero, ¿qué cosa es la sustancia, separada de este esquema? ¿Y qué significa ‘causalidad’, si no es sucesión conforme a una regla?[175] Kant está de acuerdo en que estas preguntas no tienen respuesta: lo que las categorías significan lo expresan precisamente sus esquemas, esa y no otra es su función. Sin embargo, Kant insiste, como sabemos, en la posibilidad de pensar a las categorías por sí mismas, separadas de la condición sensible bajo la cual únicamente son aplicables, esto es, purgadas de su significado. Kant destaca, eso sí, que así concebidas, estas »categorías puras« no tienen ningún valor cognitivo, carecen como él dice de »realidad objetiva«, no son más que »meras funciones lógicas que ciertamente representan una cosa en general, pero no pueden dar por sí mismas un concepto determinado de cosa alguna« (Ak 4:332; cf. KrV, A 247-248/B 304-305). Así, por ejemplo,

> del concepto de causa —si dejo a un lado el tiempo en que algo sigue a otra cosa conforme a una regla— hallaré en la pura categoría

> únicamente que se trata de algo de lo cual se puede inferir la existencia de otra cosa; con ello no sólo no podría distinguir entre la causa y el efecto, sino que además, como esta posibilidad de inferir pronto demanda condiciones de las que no sé nada, el concepto no tendría ninguna determinación de cómo se ajusta a cualquier objeto.
>
> (KrV, A 243/B 301)

Asimismo, la sustancia,

> si se prescindiese de la determinación sensible de la permanencia, no significaría nada más que algo que puede ser pensado como sujeto (sin que sea predicado de otra cosa); pero con esta representación no puedo hacer nada, pues no me indica qué determinaciones tiene la cosa que debe pasar por tal primer sujeto. Así pues, las categorías sin los esquemas son sólo funciones del entendimiento para formar conceptos, [176] pero no representan ningún objeto. Este significado les viene de la sensibilidad, que *realiza* al entendimiento en cuanto a la vez lo *restringe* [*die den Verstand realisirt, indem sie ihn zugleich restringirt*].
>
> (KrV, A 147/B 186s; énfasis mío)

Pero en todo caso, al margen de esta restricción, la categoría pura, que piensa la »síntesis pura«, concibiendo »la unidad en el pensamiento de lo múltiple de una intuición posible en general«, aunque no determina ningún objeto, »expresa según diversos modos el pensamiento de un objeto en general« (KrV, A 247/B 304).[177]

Kant tiene que preservar esta concepción de la categoría pura, discernible de su esquema, porque sólo así puede mantenerse leal a su concepción del entendimiento como un sistema cerrado y autosuficiente, independiente de la sensibilidad. No podemos hacer caso omiso de esta concepción, esencial para el equilibrio de la filosofía crítica, si queremos interpretar rectamente los textos en que Kant declara que las categorías, sin sus esquemas, quedan »totalmente vacías de contenido« (KrV, A 239/B 298), y son »meras funciones de un juicio sin contenido« (KrV, A 349). Por muy vacías que queden al privárselas de la condición sensible que les procura aplicabilidad a un objeto, tienen que conservar la suficiente

determinación para que se las distinga unas de otras, y la causalidad no se confunda con la sustancia, o la realidad con la negación. Respaldado por esta concepción de las categorías puras, Kant sostiene que, aun cuando seamos del todo incapaces de conocer lo suprasensible, estamos en condiciones de pensarlo, con pensamientos que, »con vistas a la práctica«, juegan un papel decisivo en la vida.

Sin embargo, aun para pensar lo que, por definición, escapa a las condiciones restrictivas de la sensibilidad, tenemos que apoyarnos en lo que cae bajo estas condiciones. Las categorías puras, impotentes para definir por sí solas ninguna determinación que especifique el »objeto en general« que ellas conciben, no bastan para suministrar una representación de lo suprasensible que preste el servicio que se espera de ella. Por esto Kant, en los escritos posteriores en que examina más de cerca este empleo de las categorías puras para pensar lo suprasensible, señala, además del esquematismo, otro procedimiento de la imaginación que le procura aplicación objetiva a un concepto puro, a saber, el *simbolismo* o *representación analógica*. Un pasaje de *Los progresos de la metafísica* explica bien el sentido e ilustra el uso posible de este procedimiento.

> Representarse un concepto puro del entendimiento como pensable en un objeto de la experiencia posible significa procurarle realidad objetiva y, en general, presentarlo [*darstellen*]. Cuando esto no se puede efectuar, el concepto está vacío, es decir, no es suficiente para ningún conocimiento. Esta acción se llama el esquematismo, cuando imparte la realidad objetiva al concepto directamente (*directe*) mediante la intuición que le corresponde, y así éste es presentado en forma inmediata; pero si el concepto no puede ser presentado inmediatamente sino sólo en sus consecuencias (*indirecte*), se la puede denominar la simbolización del concepto. El esquematismo tiene lugar en el caso de los conceptos de lo sensible; la simbolización es un auxilio para conceptos de lo suprasensible, que de esta suerte no son propiamente presentados, ni pueden ser dados en ninguna experiencia posible, pero pertenecen no obstante necesariamente a un conocimiento, aunque éste sea posible meramente como conocimiento práctico.
>
> (Ak 20:279s)

El símbolo, prosigue Kant, es la representación analógica de un objeto; se simboliza una cosa mediante otra que tiene con unas consecuencias suyas la misma relación que se atribuye a la primera con las consecuencias de ella; la cosa simbolizada y su símbolo pueden ser, ciertamente, de muy distinta índole.

> Por ejemplo, cuando me represento ciertos productos de la naturaleza, como los organismos —animales o plantas— en relación con su causa, como un reloj en relación con el hombre que es su autor, la relación de causalidad en general, como categoría, es en ambos casos la misma, pero el sujeto de esta relación me es, en su constitución interna, desconocido; de modo pues que puedo exhibir a aquélla, pero no a éste. De esta manera, puedo tener de lo suprasensible, por ejemplo de Dios, no propiamente un conocimiento teórico, pero sí un conocimiento por analogía […]; las categorías le sirven de base, debido a que pertenecen necesariamente a la forma del pensar, ya sea que éste se dirija a lo sensible o a lo suprasensible, aun cuando, o justamente porque no determinan ningún objeto y no constituyen un conocimiento por sí mismas.
>
> (Ak 20:280)[178]

4

Con la llamada »deducción metafísica« Kant quiso establecer la lista completa de los conceptos primordiales del entendimiento, cuyo empleo para concebir y determinar a priori los objetos de la experiencia justifica la deducción trascendental. El inventario de las categorías se obtiene apelando precisamente a esa concepción de su índole con que se fundamenta luego la legitimidad de su uso objetivo. Se las caracteriza como conceptos de las funciones elementales del juicio y se ve en el juicio el acto de referir lo múltiple de las representaciones a la unidad objetiva de la conciencia, o sea, el acto que confiere objetividad a los contenidos de la intuición sensible. La justificación que valida las categorías o conceptos »troncales« legitima también los conceptos derivados de ellas. Kant reserva para un »sistema completo de la filosofía trascendental« (KrV, A 83/B 107) la explicación de todos estos conceptos, que propone llamar los predicables del

entendimiento puro (KrV, A 82/B 108). En la *Crítica* se limita a citar algunos ejemplos: de la categoría de *causalidad* dependen los predicables *fuerza*, *acción* y *pasión*; de la de *comunidad*, los predicables *presencia* y *resistencia*; de las de la *modalidad*, dependen *nacer*, *perecer*, *cambio*, etc. La ontología críticamente fundada poseerá en estos conceptos la totalidad de los elementos del conocimiento a priori de que el hombre es capaz. Como esta muestra indica, ella difiere mucho en su alcance, pero muy poco en su contenido, de la ciencia ontológica que la tradición había venido construyendo sobre las bases heredadas de Aristóteles, y que aparecía sistematizada en los manuales de la época de Wolff. A estos manuales remite el propio Kant a quien desee elaborarla.[179]

La estrecha asociación entre los métodos y criterios de la deducción trascendental y la »deducción metafísica« asegura que los conceptos inventariados por ésta participen de la validez objetiva fundamentada por aquélla; pero no garantizan, por cierto, que la lista así obtenida de las categorías y sus derivados incluya todos los conceptos que la mente humana puede forjar a priori. Kant reconoce en la *Crítica* la existencia y aun la necesidad de otros conceptos a priori, distintos de las categorías y no subordinables a ellas, los cuales, claro está, no son aplicables como éstas a la determinación objetiva de cosas existentes, pero desempeñan un papel esencial en la vida mental humana y aun en la actividad científica.

Ante todo, en el apéndice a la Analítica trascendental nos encontramos con los *conceptos de la reflexión*, que ofrecen los criterios o puntos de vista para el ejercicio de lo que Kant llama la *reflexión trascendental*. Define esta operación como »el acto mediante el cual confronto [*zusammenhalte*] la comparación de las representaciones en general con la facultad cognitiva en que tiene lugar, y mediante el cual distingo si esas representaciones son comparadas entre sí como pertenecientes al entendimiento puro o a la intuición sensible« (KrV, A 261/B 317). Kant enumera cuatro pares de estos conceptos: igualdad y diferencia, concordancia y discordancia, lo interno y lo externo, lo determinable y la determinación (materia y forma). Es claro que la reflexión no tiene que ver directamente con los objetos ni pretende formarse una noción de ellos.[180] El uso no crítico de los conceptos de la reflexión para determinar las cosas mismas habría sido la fuente de los

errores de la metafísica de Leibniz, que Kant critica vigorosamente en este apéndice.

Más importante que los conceptos de la reflexión es un segundo género de conceptos a priori carentes de validez objetiva, que tienen, sin embargo, según Kant, un lugar necesario en la economía del conocimiento: las *Ideas trascendentales de la razón*. Aunque ellas desempeñan una función positiva en el proceso de la experiencia, la *Crítica* aborda su estudio en relación con su papel negativo, como fuente de las ilusiones de la metafísica especial. La restricción del conocimiento metafísico al campo de la experiencia posible acaba con las pretensiones científicas de la teología, la cosmología y la psicología racional. Los objetos con que estas disciplinas pretenden ocuparse —el Creador omnipotente y omnisciente de todas las cosas finitas, la totalidad de lo que se mueve en el espacio, la sustancia inmaterial e indestructible del alma humana— caen fuera de ese campo. Pero Kant no está dispuesto a desechar la especulación sobre estos objetos como producto de la estupidez o la ignorancia de los hombres. Ella tiene, según él, sus raíces en la constitución propia de nuestra facultad de conocer. La razón humana exige lo incondicionado, cada vez que debe enfrentar una serie de condiciones. Así, por ejemplo, si cada fenómeno de la naturaleza tiene su causa en otro fenómeno natural, que a su vez tiene la suya en otro, etc., la razón exige que nos remontemos de causa en causa, hasta encontrar una primera causa incausada. La representación de lo incondicionado es un concepto de la razón que Kant designa con la expresión técnica *Idea*.[181] Kant designa con este término aquellos »conceptos necesarios, cuyo objeto, sin embargo, no puede estar dado en ninguna experiencia« (Ak 4:328).[182] Creer que lo incondicionado exigido por la razón existe también en la realidad es la «ilusión trascendental« que fatalmente aqueja a nuestro espíritu hasta que la crítica le infunde sobriedad. Las tres disciplinas de la metafísica especial son pseudociencias fruto de esta ilusión: estudian otras tantas formas de lo incondicionado, los pretendidos objetos de tres Ideas de la razón.

El distingo entre las categorías o conceptos a priori que determinan objetos de la experiencia, y las Ideas o conceptos a priori a los que jamás puede corresponder tal objeto, da lugar a una separación entre dos aspectos o ramas de nuestra espontaneidad intelectual: el entendimiento propiamente

tal (*Verstand*) que genera a los primeros, y la razón en sentido estricto (*Vernunft*), que es la fuente de estos últimos (Apéndice X). Aunque las Ideas no pueden subordinarse a las categorías, puesto que piensan determinaciones que trascienden con mucho lo concebido en éstas, hay una relación íntima entre ambos géneros de conceptos a priori. Aunque Kant repite en varios pasajes que »la razón engendra estas Ideas sola, en su propio seno« (KrV, A 763/B 791),[183] también ha escrito que

> la razón propiamente no engendra ningún concepto, sino que en cada caso únicamente *libera* al *concepto del entendimiento* de las inevitables limitaciones de una experiencia posible y busca así ampliarlo más allá de los límites de lo empírico, aunque en conexión con ello. Esto ocurre en virtud de que para algo condicionado dado exige la totalidad absoluta por el lado de las condiciones (bajo las cuales el entendimiento somete todos los fenómenos a la unidad sintética), y así convierte a la categoría en Idea trascendental, para conferirle a la síntesis empírica su integridad absoluta, mediante la prosecución de ésta hasta lo incondicionado (que jamás puede encontrarse en la experiencia, sino sólo en la Idea).
>
> (KrV, A 409/B 435s)

Si bien este pasaje se encuentra en el capítulo sobre las Ideas cosmológicas, y el contexto sólo aplica sus consecuencias a éstas, está formulado en términos tan generales que parecería referirse también a las otras Ideas trascendentales, la Idea del alma y la Idea de Dios. Si las caracterizamos, siguiendo a Kant, como el sujeto incondicionado que no puede ser predicado (alma), y como la realidad incondicionada que no admite negación ni limitación (Dios), parece lícito decir también de ellas lo que Kant agrega enseguida, a saber, que »las Ideas trascendentales no serán, propiamente, más que categorías ampliadas hasta lo incondicionado« (KrV, A 409/B 436). Es típico de Kant que, al exhibir así la conexión profunda entre las categorías y las Ideas, haga aparecer a aquéllas como la base para concebir a éstas. ¿No sería más lógico adoptar el orden inverso y definir a las categorías como Ideas restringidas? De hecho, es tan difícil comprender que el pensamiento de lo infinito esté en la necesidad de limitarse, como que el pensamiento de lo finito se vea compelido a trascenderse.

Los escritos críticos ulteriores agregan otros conceptos al repertorio de las nociones a priori necesarias no comprendidas en la tabla de categorías ni justificables por la deducción trascendental. El concepto del deber, analizado en la *Fundamentación de la metafísica de la moral* (1784), o el concepto de adecuación a fin (*Zweckmäßigkeit*), introducido en la *Crítica del juicio* (1790), no pueden emplearse, según Kant, para la determinación objetiva de cosas existentes; sin embargo, su necesidad y universalidad son fuente de sendas formas de validez tan incontrastables como la del conocimiento científico mediante categorías, aunque tengan un significado y un alcance diferentes.[184] Frente a la filosofía tradicional que no conocía otra forma de necesidad que la lógica (analítica), e ignoraba hasta la peculiaridad de la necesidad sintética propia de la ciencia empírica, el pensamiento kantiano abre y explora otros tipos de necesidad espiritual, que sus sucesores concebirán como fuentes de otras tantas formas de experiencia y modos peculiares de objetividad (experiencia moral, experiencia estética, etc.). Parecería que su mismo afán de acotar y enumerar cabalmente los conceptos del entendimiento, o sistema de las funciones constitutivas del saber científico, hubiese servido a la vez para liberar estas otras formas de pensamiento a priori y reconocer su sentido propio que, cuando no se había definido aún el a priori de la ciencia, no se lograba distinguir del sentido de éste.

154 De esto se desprende que la determinación del inventario de las categorías bien puede llamarse una investigación *metafísica*, puesto que no es una investigación *empírica*. Kant llama a veces (impropiamente) ‘deducción empírica’ de un concepto a la respuesta ordinaria a la pregunta *quid facti?* (la que consiste en indicar el origen sensorial del mismo); es comprensible entonces que haya llamado una vez ‘deducción metafísica’ a su propia respuesta a priori a esta pregunta. Cf. KrV, A 85/B 117; A 85/B 118; A 87/B 119.

155 La escolástica alemana del siglo XVII estuvo orientada por este afán. Véase Wundt 1939, especialmente pp. 173-225.

156 Todavía en 1764, Kant sostuvo que la metafísica, en el análisis de sus conceptos, tiene que desembocar en innumerables nociones irreducibles. »Se ve de antemano que en el análisis es inevitable llegar a conceptos inanalizables —en sí o para nosotros— y que serán muchísimos [*deren ungemein viel geben werde*], puesto que es imposible que conocimientos universales de tanta

variedad se compongan a partir de sólo unos pocos conceptos fundamentales« (Ak 2:280). En el párrafo subsiguiente Kant afirma que es inmensurable [*unermeßlich*] el número de las verdades metafísicas fundamentales, »cuyo descubrimiento no acabará nunca« (Ak 2:281; cf. Ak 2:61). La búsqueda de estos conceptos y verdades primordiales es justamente la tarea fundamental de la metafísica. Heimsoeth (1956, p. 139, n. 34) señaló el parentesco de esta concepción con las enseñanzas de Crusius (cf. también Campo 1953, pp. 318ss). Pero Crusius distingue entre los conceptos simples o simplísimos, que la ontología debe y puede analizar al cabo, y los conceptos inanalizables, »que se presentan como simples ante nuestros sentidos«. Aquellos están enumerados en Crusius 1753, p. 174; son los conceptos de subsistencia, lugar y exterioridad mutua, sucesión, causalidad, »estar fuera de« (en el sentido no de la exterioridad espacial, ya enumerada, sino de la independencia que hay entre dos cosas, cuando ninguna es parte, propiedad o determinación de la otra), unidad, negación y »estar dentro de«. Este distingo de Crusius entre los conceptos efectivamente simples y los conceptos de hecho inanalizables anticipa, por cierto, el distingo que hará Kant entre conceptos fundamentales racionales y conceptos fundamentales empíricos, como indico en la p. 517.

157 En la R. 4393 (Ak 17:531) llama »conceptos fundamentales de la forma« del conocimiento a los »conceptos fundamentales racionales« (*rationale Grundbegriffe*). Éstos »se dejan reducir a un número determinado», en contraste con los »conceptos elementales« o »conceptos fundamentales de la materia [*Grundbegriffe der Materie*]«. Cf. R. 4395 (ibid.).

158 Recordemos, con todo, que para la tradición cartesianoleibniziana, ‘entendimiento’ era el nombre de la facultad única y unitaria de conocer; por tanto, no cabía dudar de su existencia.

159 »Entiendo por función la unidad de la acción que subordina diversas representaciones a una representación común« (KrV, A 68/B 93).

160 Vleeschauwer 1934/37, 1:246-248, da un cuadro sinóptico de las clasificaciones de los juicios propuestas por los siguientes tratadistas de lógica del siglo XVIII: Wolff, Thomasius, Reimarus, Baumgarten, Meier, Baumeister y Lambert. De este cuadro se desprende: (i) que cada una de las doce clases de juicios distinguidas por Kant había sido reconocida por alguno de estos tratadistas; (ii) que ninguno las reconoce a todas, ni propone una clasificación igual a la de Kant; (iii) que el juicio indefinido o infinito había sido comentado expresamente por Wolff, Baumgarten, Meier y Reimarus, pero que estos autores lo clasifican finalmente entre los afirmativos, mientras que Baumeister lo trata como una especie aparte; (iv) que el título »juicios de la relación« es un invento de Kant; según Adickes, Baumgarten y Meier distinguieron entre los juicios categóricos e hipotéticos; Reimarus reconoce las tres especies que distinguirá Kant, pero las agrupa en dos géneros: juicios simples (única especie: categóricos) y juicios compuestos (dos especies: hipotéticos y disyuntivos); por su parte, Wolff y Baumeister establecen una clasificación cuádruple, en juicios categóricos, hipotéticos, disyuntivos y copulativos; (v) que la clasificación kantiana según la modalidad procede directamente de Lambert (quien distingue juicios necesarios, reales y posibles); el título falta en Wolff y Reimarus;

Baumgarten distingue juicios contingentes y necesarios; Meier y Baumeister, juicios posibles e imposibles.

161 El *juicio hipotético* en el sentido de Kant, »si *p*, entonces *q*«, no equivale al *enunciado condicional* (*implicación material* para Russell), simbolizado como $p \supset q$ o $p \rightarrow q$ en la lógica actual; y me parece que tampoco lo expresa mejor la *implicación estricta* introducida por C. I. Lewis. Véase al respecto Bocheński 1968, pp. 418ss. [No quise cambiar los ejemplos de juicio hipotético de la 1ª edición, aunque uno de ellos afortunadamente se probó falso. En 1967 no comprendí que en el caso de cumplirse la hipótesis de ese ejemplo, los Estados Unidos lograrían su fin más directa y cómodamente alentando ambiciones locales. — **Nota de 2004**].

162 Reich 1932, p. 52, n. 27, sostiene que es necesario que los juicios categóricos enlazados en el juicio disyuntivo tengan el mismo sujeto. [Esta posición, excusable en Kant, que vivió y murió antes de que la Providencia nos regalara con el genio de Boole, me parece grotesca en un catedrático de filosofía del siglo XX, quien probablemente hasta se enorgullecía de ignorar el sentido y la fuerza de los operadores verifuncionales. — **Nota de 2004**].

163 Kant no reconoce como especies de juicio dos modos de enlace entre enunciados que Boole puso en primer plano: la *suma lógica* o disyunción no excluyente, que afirma la verdad de *al menos un* enunciado entre varios, y el *producto lógico* o afirmación conjunta de la verdad de *dos o más* enunciados. Este último ya había sido distinguido en el siglo XVIII por Wolff y Baumeister con el nombre de *juicio copulativo*. [Ambos juegan un papel central en la simulación del pensamiento mediante circuitos eléctricos, en que descansa la civilización actual. — **Nota de 2004**].

164 [Claro que la negación entendida así como operación lógica aplicable a cualquier enunciado simple o compuesto no tiene nada que ver con la *categoría de la negación* (o privación de realidad), que Kant pensaba que está en juego en los juicios de la forma »A no es B«, esto es, en los que le niegan un predicado a un sujeto. — **Nota de 2004**].

165 La »unidad analítica« a la que Kant se refiere aquí es la unidad de los conceptos generales, esto es, la unidad de una conciencia idéntica que pertenece a una pluralidad de representaciones. Reich dice que esta unidad analítica es el *yo pienso*: »El yo es aquello que *en todos* los pensamientos posibles discernidos es *uno y el mismo*, mediante ello pienso algo en general que puede encontrarse en todos o estar enlazado con ellos, una (la) “representación” que es pensada como común a las diferentes« (1932, p. 84). La segunda edición de la *Crítica* contiene este pasaje al respecto: »La unidad analítica de la conciencia pertenece a todos los conceptos comunes como tales; por ejemplo, si pienso en el rojo en general, me represento con ello una cualidad que (como característica) se puede encontrar en alguna parte o estar enlazada con otras representaciones […]. Una representación que ha de pensarse como común a varias diferentes es considerada como perteneciente a otras

representaciones tales que además de ella contienen en sí algo diferente; en consecuencia, hay que pensarla primero en unidad sintética con otras representaciones (a lo menos posibles), para poder pensar en ella la unidad analítica de la conciencia que hace de ella un concepto común« (KrV, B 133n). El contenido trascendental que, según el pasaje del §10 citado en el texto, se introduce en las representaciones del entendimiento mediante »la unidad sintética de lo múltiple en la intuición en general«, no puede ser otro —creo— que la multiplicidad pura del espacio y el tiempo gracias a la cual los conceptos del entendimiento se »realizan«, esto es, se tornan ontológicamente significativos. Separados de esta multiplicidad —como reiteradamente dice Kant— los conceptos puros del entendimiento *carecen de contenido*. En relación con esto, recomiendo leer la valiosa discusión de Paton (1936, 1:289-293).

166 Maier (1930) mostró que en la tradición escolástica alemana seguida por Kant *realidad* (*realitas*, *Realität*) no es sinónimo de *existencia* (*exsistentia*, *Wirklichkeit*). En esta acepción son *realidades* las cualidades positivas atribuibles a una cosa —por ejemplo, la luz, pero no la oscuridad; la justicia, pero no la injusticia, etc.—, las cuales pueden existir o no existir. Ciertamente, lo que existe se manifiesta por sus cualidades positivas, esto es, por su realidad, y esto explica que ambos términos se asociaran tan íntimamente que llegaron a identificarse. El distingo clásico entre *existencia* y *realidad* es indispensable para entender el argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios y la crítica a que lo somete Kant. Según este argumento, a Dios, que por definición es la suma de todas las realidades, no puede faltarle la existencia, porque ésta también es una realidad —una cualidad positiva— entre otras. Kant lo critica alegando justamente que *la existencia no es una realidad*: *existencia* no es una especie del género *realidad*, sino, tal como este último, un concepto primordial irreducible.

167 Ya Trendelenburg (1846, pp. 289-297) expuso metódicamente una serie de estas objeciones Las principales son: (1) no se entiende cómo, ni por qué la unidad de la conciencia debe articularse según doce modos diferentes; (2) la aplicación de las categorías subjetivas a un dato recibido desde fuera no podrá efectuarse sin que las categorías sufran una modificación; (3) cuando Kant aplica las categorías éstas suelen alejarse de su uso lógico primitivo, con el que guardan sólo una remota analogía.

168 »So raffte er sie auf, wie sie ihm aufstießen« (KrV, A 81/B 107).

169 Hay, sin embargo, un pasaje donde el propio Kant reconoce que tampoco su filosofía permite comprender »por qué tenemos justamente estas funciones de juzgar y ninguna otra« y sólo producimos la unidad de la apercepción »mediante las categorías y precisamente mediante este número y modalidad de ellas« (KrV, B 145s; citado en §III.D.7, p. 490).

170 [En las ediciones anteriores de este libro la presente sección continuaba con un extenso resumen del argumento propuesto por Klaus Reich (1932) para probar que la tabla kantiana de los juicios es

completa. Nunca me convenció, y si hoy tuviera que escribir sobre esto preferiría referirme a autores más recientes que, como Reich, aunque con otras razones, valoran positivamente el sistema kantiano de las doce categorías y su relación con las formas del juicio, por ejemplo, Wolff (1995) y especialmente Longuenesse (1998). Con todo, para no faltar al anuncio de que esta edición se aleja poco de la primera, en vez de suprimir esas páginas, las reproduzco, con pocos cambios, en el Apéndice XIII. — **Nota de 2004**].

171 Kant dice en una nota de la Dialéctica trascendental: »El concepto en todo caso es posible cuando no se contradice. Este es el criterio lógico de la posibilidad, Y mediante él su objeto se distingue del *nihil negativum* [cf. la tabla de los conceptos de nada, al final de la Analítica—KrV, A 292/B 348]. Pero a pesar de ello puede ser un concepto vacío, si la realidad objetiva de la síntesis mediante la cual se genera el concepto no ha sido exhibida especialmente; según se mostró, esto se basa en cada caso en principios de la experiencia posible y no en el principio del análisis (el principio de contradicción). Esta advertencia exhorta a no inferir sin más la posibilidad (real) de las cosas de la posibilidad (lógica) de los conceptos« (KrV, A 596n/B 624n).

172 »Cuando *Arquímedes* circunscribió *un polígono de noventa y seis lados* en torno al círculo e inscribió en él otro semejante, para establecer que el círculo era menor que aquél y mayor que éste y evaluar las diferencias ¿subordinó o no una intuición a su concepto del citado polígono regular? Inevitablemente tuvo que suponerla, aunque no trazándola de hecho (lo que sería una exigencia innecesaria y absurda), sino en cuanto conocía la regla de la construcción de su concepto, o sea, su capacidad de determinar la magnitud del mismo con tanta aproximación como él quisiera a la del objeto mismo, y así de darse éste en la intuición conforme al concepto, con lo cual demostró para el uso de la imaginación la realidad de la regla misma y con ella también la de este concepto« (Ak 8:212). Cf. la carta de Kant a Reinhold del 19/5/1789 (Ak 11:46).

173 Que en éste y en otros casos haya que hablar de multiplicidades a la vez espaciales y temporales corrobora mi opinión de que habría sido preferible que Kant considerase espacio y tiempo como una sola forma a priori de toda experiencia sensible o quizás el espacio como un aspecto del tiempo. Cf. p. 826, n. 118.

174 Clara y persuasiva es la toma de posición de Daval sobre este asunto: »Concept et schème sont une seule et même loi de l’esprit, mais vue sous deux aspects différents; le concept est un acte mental déterminant, le schème est sa projection, c’est-à-dire le déterminé répondant a ce déterminant. Mais ne l’oublions pas, déterminant et déterminé coincident. Il ne faudrait donc pas comparer le rapport du concept au schème à celui, par exemple, du sceau à l’empreinte qu’il laisse sur la cire, car la cire qui subit la détermination est une matière extérieure au sceau: le concept est l’acte qui informe, le schème est le produit informé, mais en quelque sorte désincarné; c’est le concept vu a l’envers, c’est le concept vu comme objectivé au lieu d’être vu comme objectivant« (1951, pp. 95s).

175 [No está de más advertir que no suscribo esta ingenua identificación de ‘causalidad’ con ‘sucesión regular’, y hasta con ‘sucesión necesaria’, favorecida por Kant, a la zaga de Hume. De hecho, ya en 1967 hice presentes mis reservas al respecto (§III.F.6c, pp. 601ss). Véanse también Torretti 1990, pp. 270ss; 1996; 1999, pp. 130ss; Mosterín y Torretti 2002, *s.v.* **causalidad**. — **Nota de 2004**].

176 »Funktionen des Verstandes zu Begriffen«. Para determinar el significado de esta expresión, compáresela con estas otras: »Los conceptos puros del entendimiento conservan, en todo caso, un significado después de la separación de toda condición sensible, pero *sólo la significación lógica de la mera unidad de las representaciones*, de modo que no proveen [*geben*] ningún significado que pueda entregar [*abgeben*] un concepto del objeto« (KrV, A 147/B 186; énfasis mío). »Para cada concepto se requiere, primero, la forma lógica de un concepto (del pensar) en general, y, además, la posibilidad de darle un objeto al que se refiera. Sin este último, no tiene sentido y está completamente vacío de contenido, aunque encierre siempre *la función lógica de hacer un concepto a partir de datos cualesquiera*« (KrV, A 239/B 289; énfasis mío).

177 Cito el texto original, señalando mediante una tipografía diferente dos correcciones que Kant anotó en su ejemplar de A pero no incorporó a B: »Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen. Ist die Art dieser Anschauung auf keinerlei Weise gegeben, so ist der Gegenstand bloß transscendental, und der Verstandesbegriff hat keinen andern als transscendentalen Gebrauch, nämlich die Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung überhaupt. Durch eine reine Kategorie nun, in welcher von aller Bedingung der sinnlichen Anschauung als der einzigen, die uns möglich ist, abstrahirt wird, wird also kein Object bestimmt, mithin nichts erkannt, sondern nur das Denken eines Objects überhaupt nach verschiedenen *modis* ausgedrückt« (KrV, A 247/B 304; correcciones en Ak 23:48).

178 Kant se refiere al uso de la analogía para pensar lo suprasensible en varios pasajes dispersos, pero muy importantes de sus obras. Véase Ak 4:357ss y la nota a la p. 357; Ak 5:464s y la nota a la p. 464; Ak 6:65. Sobre el simbolismo, Ak 5:351s. Véase también KrV, A 665/B 693, A 674/B 702, A 829/B 857. En la R. 4290 Kant se pregunta »si no se podrá con la razón fabular algo por analogía« (»ob man nicht durch die Vernunft nach der Analogie was dichten kann«—Ak 17:497).

179 Dice que uno puede sacar de »cualquier buena ontología (por ejemplo, la de Baumgarten)« una lista »bastante completa« de »todos los predicables« (Ak 4:326n). En el mismo sentido se expresa en KrV, A 82/B 108. Véase también la carta de Kant a L. H. Jakob, del 11/7/1787 (Ak 10:494).

180 »La reflexión (*reflexio*) no se ocupa con los objetos mismos, para obtener un concepto de ellos, sino que es el estado de la mente en que primero nos disponemos a descubrir las condiciones

subjetivas bajo las cuales podemos llegar a conceptos« (KrV, A 260/B 316). »Aquellos conceptos que, bajo el nombre de conceptos de la reflexión, he reducido igualmente a una tabla orientada según el hilo conductor de las categorías, se inmiscuyen en la ontología […] entre los conceptos puros del entendimiento, a pesar de que éstos son conceptos del enlace y por ende del objeto mismo, aquéllos en cambio lo son sólo de la mera comparación de conceptos ya dados, y por tanto su índole y su uso son enteramente diversos« (Ak 4:326).

181 [Como indiqué en la p. 23, escribo 'Idea' con mayúscula inicial cuando la palabra se usa en esta acepción técnica de Kant. Gracias a este truco tipográfico, conservo la libertad de usarla, escrita con minúsculas, en su sentido ordinario. Para mayor claridad, aplico esta regla también a las citas de Kant. Claro que en alemán todos los sustantivos empiezan con mayúscula en cualquier acepción, pero el vocablo que en Kant corresponde a 'idea' en sus acepciones corrientes no es nunca 'Idee', sino 'Gedanke' o incluso 'Vorstellung' — **Nota de 2004**].

182 Cf. KrV, A 327/B 383: »Entiendo por Idea un concepto necesario de la razón tal que ningún objeto congruente con él puede ser dado en los sentidos«. En la *Crítica del Juicio*, §57, nota I, Kant da un concepto general de Idea, del que son especies las Ideas estéticas y las Ideas de la razón. »Ideas, en la acepción más general, son representaciones referidas a un objeto según cierto principio (subjetivo u objetivo), pero que nunca pueden llegar a ser un conocimiento de él. […] Una Idea de la razón nunca puede llegar a ser un conocimiento, porque contiene un concepto (de lo suprasensible) tal que jamás puede darse una intuición adecuada a él« (Ak 5:342).

183 Cf. KrV A 299/B 355, A 321/B 378, A 533/B 561. En *Prolegómenos* dice que las Ideas o conceptos trascendentales de la razón son por su naturaleza y origen enteramente diferentes de las categorías (Ak $4:326_{15}$, $4:328_{29}$).

184 [Esta novedad característica de la filosofía de Kant inspiró a Carla Cordua el título *Variedad en la razón* que dimos a nuestra colección de ensayos al respecto (Cordua y Torretti 1992). — **Nota de 2004**].

F. La metafísica de la experiencia

1

La deducción de las categorías permite fundamentar la metafísica »en su primera parte, donde se ocupa con conceptos a priori, cuyos objetos correspondientes pueden darse en la experiencia de un modo adecuado a ellos« (KrV, B XVIII). Kant reserva para esta primera parte de la metafísica el nombre clásico de *ontología*. Ella »constituye un sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento, pero sólo en cuanto conciernen a objetos que pueden darse a los sentidos y por tanto certificarse [*belegt werden*] mediante experiencia« (Ak 20:260).[185] Esta ontología debe deponer su vieja pretensión de suministrar conocimientos a priori sobre las cosas en general y como tales: no puede ser una doctrina del ente en cuanto ente, sino del ente en cuanto experimentable por nosotros.[186] Pero así circunscrita, tiene toda la universalidad y aprioridad que se requiere; constituye un conocimiento sistemático no sólo de los objetos de la experiencia actual, sino de todos los objetos de una experiencia posible, y representa por lo tanto una ciencia a priori de los fenómenos, *una metafísica general de la experiencia*.

'Metafísica de la experiencia' es la expresión que H. J. Paton adoptó como título de su gran comentario a las partes fundamentales de la *Crítica de la razón pura*. Se la puede entender de dos maneras. Por un lado, significa un sistema doctrinal de conocimientos que determinan el ser de lo experimentable, en cuanto tal. Este sistema, expuesto por Kant en la sección titulada »Analítica de los principios«, se funda en una proposición que resume toda la argumentación de la deducción trascendental y que él presenta como *el principio supremo de todos los juicios sintéticos*: »Las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son a la vez condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia*« (KrV, A 158/B 197).[187] En este »principio supremo« descansa la serie de los »principios sintéticos del entendimiento puro«, »principios universales de la ciencia natural« (Ak $4:303_{24}$), »principios fisiológicos« (Ak 4:306) o »leyes

universales de la naturaleza«,[188] que Kant explica y »demuestra« en la citada sección de la *Crítica* y que comentaré en §§III.E.3-6. Por otro lado, también es admisible llamar ‘metafísica de la experiencia’ a la investigación misma que desemboca en este sistema doctrinal, la reflexión sobre los fundamentos de la experiencia, que constituye la sustancia de la primera mitad de la *Crítica de la razón pura* y que culmina en la deducción trascendental. Como sistema de los principios a que se ajusta todo objeto del conocimiento empírico, la metafísica de la experiencia es efectivamente la contrapartida de la ontología tradicional, que también se presentaba como un sistema comparable de conocimientos a priori, aunque concernientes al ente como tal y sin restricciones. Pero sólo en la segunda acepción señalada, como investigación de los fundamentos que justifican y hacen posible dicho sistema, viene la nueva metafísica de la experiencia a ocupar de veras el sitio reclamado hasta entonces por la metafísica tradicional; pues sólo entendida así, como sinónimo de la meditación crítica misma y no del sistema doctrinal en que ésta redunda, constituye la metafísica de la experiencia una *philosophia prima*, una investigación que da cuenta de sí y de todas las otras, que fundamenta toda ciencia sin apoyarse en ninguna. *Metafísica de la experiencia* se llama pues el resultado y balance de la investigación crítica de los fundamentos, tal como se deja consignar en un conjunto de proposiciones acerca de los objetos fenoménicos en general; pero también cabe llamar así, en sentido eminente, a la investigación crítica misma, que medita sobre la constitución de esos objetos como tales.

La voz ‘experiencia’ (*Erfahrung*) no tiene en el lenguaje de Kant la pluralidad de significados que adquirió en la literatura filosófica posterior. En sus escritos no se habla de una *experiencia moral* o una *experiencia religiosa*, ni en general, de una experiencia que consista en otra cosa que el conocimiento ordenado de los objetos espaciotemporales que nos exhiben nuestros sentidos. Experiencia es sinónimo de »conocimiento empírico« (KrV, B 147),[189] »conocimiento por percepciones enlazadas« (KrV, B 161). »El conocimiento de los objetos de los sentidos como tales, esto es, por representaciones empíricas de las que se tiene conciencia (por percepciones enlazadas) es experiencia« (Ak 20:274). »La experiencia misma no es otra cosa que un continuo ensamble (síntesis) de percepciones« (Ak 4:275). La univocidad del concepto kantiano de

experiencia queda asegurada porque se excluyen de él todas aquellas formas o aspectos de la vida espiritual que van más allá del mero conocimiento empírico de cosas sensibles;[190] pero también porque Kant no se sospecha o, al menos, no admite esa escisión en el seno del conocimiento empírico que se nos ha hecho familiar con el distingo entre la experiencia ordinaria, cotidiana, del »mundo del sentido común« y la experiencia científica. En el pensamiento de Kant este distingo no tiene cabida; los mismos conceptos y formas intuitivas que presiden la determinación de las cosas para el sentido común constituyen la trama del mundo para el hombre de ciencia; hay una sola experiencia, una sola modalidad de conocimiento empírico, que puede encontrarse, claro está, en niveles más o menos avanzados de su desarrollo. La exigencia de coherencia que opera en todas sus fases la conduce de un nivel a otro. Tal exigencia es el principio general de la posibilidad de la experiencia: todos sus contenidos tienen que poder unirse en una sola conciencia autoconsciente. Para satisfacerla desecho una tras otra las representaciones ordinarias del sentido común e introduzco en su lugar representaciones »científicas«: interpreto la salida y la puesta del Sol como consecuencia del movimiento de la Tierra, los colores como manifestación de la energía de los fotones que golpean mi retina, la mesa en que escribo como una arruguilla en el espaciotiempo curvo y/o como un trocito de una danza de partículas elementales. Pero con esto no sustituyo una experiencia por otra, sino que progreso en la constitución de la experiencia única: la visión científica de las cosas no es más que el fruto del perfeccionamiento ininterrumpido y natural de su visión ordinaria.

Este es un punto que interesa sobremanera no perder de vista si se quiere entender bien el alcance de la teoría de la experiencia de Kant. A fines del siglo XIX, Hermann Cohen sostuvo, sin ningún asidero en los textos, que ella es *exclusivamente* una teoría de la experiencia científica, una investigación de los principios a priori que condicionan y definen el objeto propio de la física newtoniana.[191] En el siglo XX, desde que la física se deshizo de los principios propios del sistema de Newton —euclidicidad del espacio, continuidad del movimiento y el cambio, conservación de la masa, determinismo riguroso— que Kant incorporaba en su metafísica de la experiencia, algunos comentaristas han querido ver en

ésta sobre todo una filosofía de la experiencia ordinaria o aun meramente una teoría de la percepción. Pero sólo entenderemos adecuadamente a Kant si sabemos combinar estas dos interpretaciones, si concebimos su metafísica de la experiencia como una teoría de los fundamentos de la experiencia científica entendida como una experiencia ordinaria perfeccionada o, mejor quizás, como una investigación y un sistema de los principios a priori comunes a estas dos clases de experiencia que, justamente porque comparten la misma estructura formal, no son para Kant más que una sola.[192]

La quiebra de esta estructura única a principios del siglo XX ha forzado a distinguir entre el mundo del físico y el del sentido común. El distingo entre la experiencia científica y la ordinaria se ha impuesto inevitablemente desde que los hombres de ciencia renunciaron a dar un »modelo« imaginable de los objetos de que hablan y ya no se sienten constreñidos a situarlos en el mismo continuo espaciotemporal euclidiano que nos hemos habituado a asociar a la realidad como la enfrentamos en la vida diaria. Los intérpretes que quieren salvar la filosofía de Kant al menos como teoría de la experiencia ordinaria probablemente preferirían entender el objeto de la física contemporánea como un objeto de segundo grado, construido por síntesis a partir del material de observaciones (situaciones objetivas de la experiencia ordinaria) que suministra la física experimental, mientras el objeto de primer grado u objeto de la experiencia corriente se construiría, conforme a los principios kantianos, por la síntesis de los datos de los sentidos. Pero si dejamos de entender a la experiencia ordinaria como una fase previa, incompletamente desarrollada de la experiencia científica, y pasamos a ver en aquélla más bien el supuesto y el cimiento de ésta, tendremos que enjuiciarla según sus normas inmanentes, en vez de imputar también a ella los principios que descubrimos clara y nítidamente manifestados sólo en la vida de la ciencia.

Ahora bien, si consideramos la experiencia ordinaria por sí misma, tal como se ha ido formando en la historia humana, no parece que podamos descubrir en su base un sistema homogéneo y unitario de principios de organización. Su orden, ni enteramente estable, ni del todo transparente, parece ser el fruto más bien de una pluralidad de iniciativas intelectuales, animadas por intereses y sentimientos diversos, no necesariamente

armoniosos, que han ido marcando su huella en los hábitos mentales que forman eso que llamamos ‘el sentido común’. La teoría kantiana de la experiencia podía hacerse extensiva también a la experiencia ordinaria mientras se juzgase a ésta según el patrón de la experiencia científica entendida como la meta a que aquélla naturalmente se encaminaba; ello implicaba atribuir al sentido común esa misma voluntad de coherencia y de objetividad característica de la ciencia moderna de la naturaleza, cuyas normas la teoría kantiana decía haber determinado. La trasformación en las normas de lo que la ciencia está dispuesta a concebir como objetivo ha puesto en claro que también ésta es hija de la vida histórica del espíritu y no una expresión de la naturaleza pretendidamente eterna del entendimiento. Pero este descubrimiento, evidentemente, no autoriza para restringir el campo de acción del entendimiento eterno a las representaciones imprecisas e inciertas del sentido común;[193] antes bien nos prohíbe ver en ellas siquiera una expresión incipiente e imperfecta de tal entendimiento, un embrión predestinado por su naturaleza propia a trasformarse en la expresión madura del mismo en la experiencia científica. Sólo si creemos con Kant que la experiencia es una sola por su estructura formal, continua y homogénea, no obstante la variedad de sus contenidos, podemos compartir su convicción de que está organizada por principios invariables, que concuerdan entre sí y no están librados a las decisiones de la historia.

2

Kant tuvo la ocurrencia genial de justificar el saber a priori exhibiendo sus vínculos esenciales con el saber empírico: la metafísica es posible y necesaria en tanto que da cuenta de las condiciones de la experiencia misma. La metafísica así fundamentada o metafísica de la experiencia tiene que rebasar el contenido de esta última. La ciencia a priori trasciende inevitablemente el dominio efectivo de la ciencia empírica. La cuestión está en saber hacia dónde. La metafísica tradicional pretendía trascender la empirie en la dirección de lo que queda más allá de ella, y le es ajeno e inaccesible. La metafísica kantiana la trasciende en cambio en la dirección de ella misma, haciendo explícito el horizonte de virtualidades con vistas al cual ella se constituye como tal. A la pseudociencia de lo trascendente,

objeto de una experiencia imposible, se opone la ciencia de lo trascendental, o de las condiciones de posibilidad de la experiencia. Su dominio no es otro que el de la experiencia misma, y su propia viabilidad está dada con ésta. »La posibilidad de la experiencia es […] lo que confiere realidad objetiva a todos nuestros conocimientos a priori« (KrV, A 156/B 195),[194] dice Kant; y la conciencia de esa posibilidad —tal es el hecho fundamental que le han revelado sus meditaciones sobre el espacio y el tiempo— está implícita necesariamente en cada fase de la experiencia actual.

La metafísica kantiana de la experiencia no la sobrevuela para explicarla desde cosas que le escapan. Antes bien, su tarea es reflexiva y analítica: no se trata en ella del surgimiento de la experiencia, sino de lo que ésta contiene (Ak 4:304), y los elementos que discierne el análisis se aceptan en lo que son, una vez que se ha puesto en evidencia su participación necesaria en la constitución del conocimiento empírico de los fenómenos (Ak 8:249).[195] Aunque Kant insiste frecuentemente en que la experiencia es un proceso, en las secciones de la *Crítica* destinadas expresamente a analizarla (la Estética y la Analítica trascendentales) la considera más bien como una estructura estática, cuyos elementos podrían determinarse efectuando un corte instantáneo en su decurso.[196] El análisis kantiano distingue, con la tradición, un elemento intuitivo (sensible, singular) y un elemento conceptual (intelectual, general) en nuestras representaciones empíricas; pero se aparta de la posición tradicional expuesta por el propio Kant en 1770, relativa al papel que desempeña el elemento conceptual en la constitución misma del conocimiento. Tradicionalmente se atribuía al entendimiento una función productiva en la génesis del conocimiento metaempírico; pero en el campo del saber empírico se le reconocía un empleo meramente lógico, consistente en comparar unas representaciones intuitivas con otras, derivando de ellas una representación conceptual que resumiese lo que tuvieran de común. Esta concepción del uso del entendimiento en la formación del conocimiento empírico coincide en lo esencial con la de esos empiristas que no le ven a los conceptos otra utilidad que la de servir para la economía de pensamiento, en cuanto recogen en una representación universal lo que está contenido en una multitud de representaciones singulares. La *Crítica*, en cambio, pone en tela de juicio el uso metaempírico de los conceptos, pero

sostiene la necesaria intervención de procedimientos universales conscientes de sí —o sea, de actos cuya autoconciencia es un concepto— en la organización de las representaciones sensibles en el contexto de una experiencia coherente. Estos conceptos, a que las representaciones empíricas deben su cohesión, hacen posible construir aquellos otros, que se obtienen comparándolas y abstrayendo los caracteres que poseen en común. La importancia del elemento conceptual en la constitución de la experiencia consiste según esto en que es parte del elemento ordenador o formal de la misma; y debemos atender al distingo entre este elemento formal y el elemento material, sometido al orden, si deseamos comprender el sentido del análisis kantiano de la experiencia.

El distingo entre la forma y la materia de la experiencia corresponde exactamente a la básica oposición que he señalado entre la experiencia posible y la experiencia actual. EI elemento formal comprende todo lo que pertenece a la conciencia de una experiencia posible, como tal; o sea, las intuiciones del espacio y el tiempo y los conceptos de las operaciones de coordinar y combinar ante una conciencia autoconsciente la multiplicidad contenida en aquéllas. El elemento material consiste precisamente en lo que tiene que agregarse a las condiciones universales de la posibilidad de la experiencia para generar una experiencia actual. El distingo puede surgir, pues, en el seno de la experiencia viviente, gracias a que ésta, en su actualidad, implica la conciencia de una posibilidad que la rebasa. El contraste entre esta conciencia de las posibilidades no actualizadas de la experiencia y la conciencia de su contenido actual permite discernir lo distintivo de este último y concebirlo como un elemento material que especifica las formas universales de la experiencia posible. Si llamamos conocimiento a posteriori al que se funda en una experiencia efectiva y conocimiento a priori al que no depende de tal fundamento, resulta que, por definición, la forma de la experiencia sólo puede conocerse a priori y es el tema propio de este género de conocimiento, en tanto que la materia —o complemento que al especificar la forma conduce a la experiencia de la potencia al acto— es, por definición también, la fuente del conocimiento a posteriori, el factor diferencial a que responden las peculiaridades de este conocimiento. Es importante destacar que, mientras que el análisis kantiano admite o mejor dicho supone la posibilidad de representarse el elemento formal en su pureza —representarse, por ejemplo, la estructura universal

del espacio y el tiempo vacíos, o concebir una conexión causal como tal, sin especificar la naturaleza de sus términos—, por otra parte excluye la posibilidad de representarse el elemento material por sí solo, desglosado de la forma en que se ordena. La pura materia de la experiencia, el »dato de los sentidos« es, como tal, sólo un concepto límite, forjado del modo que acabamos de esbozar, y no algo que pueda captarse como tal, aislado de la experiencia organizada en que se da.

Comparando los dos distingos examinados hasta aquí entre el elemento conceptual y el intuitivo, el elemento formal y el material, vemos cuál es la peculiar posición que el análisis kantiano de la experiencia asigna a las representaciones del espacio y del tiempo. Son representaciones singulares y no generales; intuitivas, por tanto, y no conceptuales; pero pertenecen al elemento formal, habiendo ellas justamente guiado a Kant en el descubrimiento de la índole y la función de este elemento. De los conceptos podía pensarse que duplican experiencias; y si era dable encontrar algunos tales que fuera imposible señalar el contenido empírico reflejado en ellos, cabía siempre descartarlos como ideas hueras, o aun simplemente como palabras sin sentido. El espacio y el tiempo, en cambio, no admiten este trato, y una vez establecido que sus representaciones no pueden componerse con las representaciones empíricas de las cosas espaciotemporales existentes, porque la determinación de éstas presupone a aquéllas, se impuso la decisión de entenderlos como formas universales de toda posible experiencia, como el a priori manifiesto en cada conciencia a posteriori. Con ello quedó abierto el camino para el descubrimiento de la compleja estructura del elemento formal y para el distingo de un elemento intuitivo y un elemento conceptual en su seno. Es la esfera misma de lo trascendental, el campo de la metafísica de la experiencia, que se pone en evidencia así primera y primordialmente en la reflexión acerca de la naturaleza del tiempo y el espacio.

La diferencia entre el espacio y el tiempo mismos procura Kant referirla, como sabemos, a otro distingo que establece su análisis de la experiencia: la oposición entre lo externo y lo interno. En §II.19, pp. 276-282, expuse mis objeciones contra el intento kantiano de definir el tiempo como »la forma del sentido interno« e hice presentes mis dudas sobre la legitimidad de este distingo clásico. Como dije allí, me parece que la verdad de que este distingo intenta dar cuenta queda expresada mejor si

contrastamos simplemente lo público y lo privado. Kant sugiere más de una vez este contraste, especialmente cuando opone la sucesión subjetiva de las representaciones en mi mente con su sucesión objetiva en los fenómenos (KrV, B 219, B 233s, B 257). Ambas sucesiones comprenden representaciones espaciales, y en este sentido externas, pero sólo una, la objetiva, es válida para todos. Pero no era posible introducir expresamente el distingo entre lo público y lo privado como una pieza fundamental en el análisis de la experiencia sin admitir a la vez que la constitución de ésta incluye como un ingrediente imprescindible la colaboración intersubjetiva. Para reconocerlo, era preciso deshacerse de la ridícula postura robinsoniana que la filosofía moderna adoptó con Descartes y que Kant, aparentemente, no estaba todavía dispuesto a abandonar.

El análisis kantiano presenta a la experiencia efectiva encuadrada en el horizonte de la experiencia posible, situando los objetos de cada percepción actual en el continuo virtual del espacio y el tiempo infinitos. Ofrece así un corte del proceso de la experiencia, que nos permite representarnos su estructura permanente. Pero aun esta visión estática nos manifiesta la necesidad de su dinámica: la misma continuidad e infinitud del espacio y el tiempo significan una doble exigencia de especificación inacabable, y cada objeto percibido ofrece, contra este trasfondo, una tarea infinita tanto en la determinación de sus partes como en la de las relaciones de vecindad o las perspectivas desde las que cabe abordarlo. La tarea se va cumpliendo gracias a la riqueza inagotable del material empírico que da su especificidad al continuo, pero gracias también al ejercicio incesante de la espontaneidad del espíritu que lo va determinando, organizando, integrando en el tejido unitario de la experiencia en progreso. Kant ha sabido caracterizar el tiempo como la forma universal de la sensibilidad, en que van surgiendo, no se sabe de dónde, los contenidos sensibles que especifican el continuo; estos contenidos, que la espontaneidad acepta, pero no produce, se conciben por esto como »afecciones«. Evita Kant en cambio llamar temporal el ejercicio mismo de esta espontaneidad en la síntesis de esos contenidos. Y, sin embargo, no cabe duda de que, si éstos se entregan en el tiempo, en el tiempo ha de ejercerse también la actividad que los combina y unifica. »Todo incremento del conocimiento empírico y cada progreso de la percepción —escribe Kant— no es más que un avance en la determinación del sentido interno, esto es, un progreso en el tiempo […]. *Este progreso en*

el tiempo lo determina todo y no está en sí mismo determinado por nada más« (KrV, A 210/B 255; énfasis mío). La determinación progresiva del tiempo supone, claro está, el paulatino e interminable advenimiento de nuevos y nuevos contenidos sensibles que lo especifican; pero supone a la vez, correlativamente, el ejercicio sucesivo de las operaciones sintéticas que aprehenden y retienen esos nuevos contenidos.

3

La doctrina del esquematismo trascendental (§III.E.3) explica las condiciones generales bajo las cuales podemos emplear conceptos puros del entendimiento en juicios sintéticos. La doctrina de los principios del entendimiento puro expone en conexión sistemática los juicios que el entendimiento efectivamente produce a priori bajo estas condiciones (KrV, A 148/B 187). Los principios en cuestión son »proposiciones que subsumen toda percepción (conforme a ciertas condiciones generales de la intuición) bajo aquellos conceptos puros del entendimiento« (Ak 4:302).[197] Se los puede caracterizar también como »reglas del uso objetivo« de las categorías (KrV, A 161/B 200). Habrá pues una correspondencia estricta entre éstas y aquéllos, y el inventario de las categorías, establecido atendiendo a la clasificación de los juicios, servirá de guía para desarrollar el sistema de los principios. Así procede Kant, quien afirma además expresamente que »sólo a través del sistema de las categorías« podemos estar seguros de que la tabla de los principios está completa (Ak $4:325_{10\text{-}11}$).[198] Aunque Kant subordina de este modo la tabla de los principios a la tabla de las categorías, toda una escuela de comentaristas propone invertir esta relación.

Como se vio en §III.E.2, la justificación de la tabla de categorías es sumamente discutible. Presupone a la vez que la clasificación kantiana de los juicios sea necesaria y completa, y que los divida precisamente desde el punto de vista que interesa en relación con las categorías, vale decir, atendiendo a las funciones del juicio en la constitución de la unidad objetiva de la conciencia. Klaus Reich intentó mostrar que la tabla kantiana cumple estos dos requisitos, pero sus argumentos son poco convincentes (cf. Apéndice XIII). Mucho antes de que apareciera el libro de Reich, Hermann Cohen (1918, pp. 345s) había defendido la interpretación contraria: según

él, Kant habría establecido el sistema de los principios examinando la práctica efectiva de la física newtoniana, y luego habría construido las tablas de las categorías y de los juicios en armonía con aquel sistema. Este procedimiento no procura una garantía a priori de que el sistema desarrollado está completo, pero no da tampoco la impresión de arbitrariedad e incertidumbre que suscita la tabla de los juicios fabricada por Kant combinando diversas clasificaciones en boga. Además, los principios que determinan los caracteres universales del objeto fenoménico (correspondientes a las categorías de la cantidad, la cualidad y la relación) reciben en la obra de Kant una »demostración«, que consiste en mostrar que la vigencia de cada uno de estos principios es un requisito para la organización de una experiencia de objetos con un material sensible dado en el tiempo. Las »demostraciones« así conducidas pueden razonablemente interpretarse como otras tantas deducciones trascendentales ad hoc de las categorías correspondientes a los distintos principios, entendiéndose que aquí está dada esa justificación de las categorías una por una que echamos de menos en la sección dedicada expresamente a la deducción trascendental, la cual sólo justifica el uso objetivo de categorías *en general*. Si esta seductora interpretación fuese válida, no cabría duda de que »el sistema de los principios sintéticos […] constituye la verdadera piedra de toque para juzgar de la validez y la verdad del sistema de las categorías« (Cassirer 1948, p. 210), y sería altamente verosímil que este último se hubiese establecido con vistas a aquél.

Para desempeñar el papel que Cohen y sus discípulos les atribuyen y hacer de veras superflua la investigación independiente que Kant dice haber desarrollado para determinar el inventario de las categorías, las demostraciones de los principios tendrían que cumplir un requisito que no me parece que satisfagan. Sería preciso que las categorías o conceptos puros del entendimiento quedaran definidas por la función necesaria que la demostración del respectivo principio les atribuye en la organización de la experiencia, en lugar de presuponerse que poseemos y entendemos los tales conceptos y que por eso estamos en posición de comprender que son capaces de desempeñar el papel que la demostración correspondiente exige de ellos. Aquí el intérprete enfrenta dos alternativas bien diferentes. Consideremos, por ejemplo, la demostración kantiana del principio de causalidad; ella pone en evidencia la necesidad de una función sintética que

asigne a cada fenómeno su sitio en la sucesión del tiempo, enlazándolo conforme a una regla con los fenómenos que lo preceden y que lo siguen. Puede entenderse que la categoría de causalidad no significa otra cosa que esta función, tal como queda definida por la misma reflexión que exhibe su necesidad; esta reflexión demostraría entonces que dicha categoría tiene que existir para que sea posible una experiencia temporal objetiva, y constituiría una deducción trascendental especial de esa categoría. Pero también puede entenderse que la categoría posee un significado propio, entendido por todos, y que en virtud de ese significado ella resulta apta para desempeñar la función sintética que se ha probado indispensable para asignar a los fenómenos su lugar en el tiempo; en este último caso, la demostración del principio de causalidad no sería una deducción de la categoría respectiva, pues no establecería por sí sola la necesidad de que la poseamos, ni excluiría la posibilidad de que otro concepto diferente fuese capaz de cumplir, en la constitución de la experiencia, la misma función.

A pesar de las notorias ventajas de la primera interpretación, creo que la segunda —que hace imprescindible la tabla de los juicios para encontrar la de las categorías— se ajusta más, no sólo a la letra, sino también al espíritu de la *Crítica*. En efecto, para la primera interpretación, el significado puramente lógico que las categorías retienen, según Kant, cuando hacemos abstracción de su uso objetivo regimentado por los principios, sería un significado derivado y residual y resultaría artificial e injustificable dar a las categorías abstractas o puras, como pretende Kant, un uso no teórico, pero no por ello menos objetivo y legítimo, en la vida extracientífica del espíritu. Para la segunda interpretación, en cambio, el significado lógico de las categorías es su sentido propio y primordial, en virtud del cual justamente se encuentran disponibles para los varios usos que sea menester darles en las diversas empresas del pensamiento (cf. Ak 20:280, citado en §III.n135, p. 885). La segunda interpretación es también más atrayente para el lector de hoy, reacio a aceptar la derivación de las categorías de la tabla de los juicios o la idea de que ellas representan el patrimonio eterno e invariable de nuestro entendimiento. En esta perspectiva, las demostraciones kantianas de los principios adquieren otro sentido: al exhibir la necesidad de ciertas funciones sintéticas para la constitución de la experiencia ponen de manifiesto una exigencia de producir los conceptos aptos para desempeñarlas; pero esta exigencia no

impide sino más bien fomenta la libertad del espíritu para inventar tales conceptos, y para sustituirlos unos por otros.[199]

4

Kant divide los principios del entendimiento en dos grupos: los principios matemáticos y los dinámicos. Aquéllos son los principios correspondientes a las categorías de la cantidad y la cualidad: el principio de los *axiomas de la intuición* y el principio de las *anticipaciones de la percepción*. Se llaman *matemáticos* porque fundamentan la posibilidad de aplicar las matemáticas a los fenómenos (Ak $4:306_{21}$). Estos principios determinan la apariencia intuitiva del fenómeno. Los principios *dinámicos* en cambio conciernen a su existencia, y corresponden a las categorías de la relación y de la modalidad; Kant los llama *analogías de la experiencia* y *postulados del pensamiento empírico*, respectivamente.[200]

Los principios de la modalidad se distinguen en un aspecto esencial de los principios matemáticos y de las analogías: no reglamentan la determinación del objeto fenoménico como tal, sino sólo »su relación con la facultad de conocer« (KrV, A 219/B 266),[201] o, como dice Kant en otro pasaje, »su relación con la experiencia en general« (Ak 4:307). No son, pues, como aquéllos, principios de la síntesis objetiva, y por lo mismo no necesitan ser demostrados.

> Los principios de la modalidad no son objetivamente sintéticos, porque los predicados de posibilidad, existencia y necesidad atribuidos a un concepto no lo enriquecen en lo más mínimo agregando algo a la representación del objeto. Sin embargo, aún son sintéticos, pero solo subjetivamente, esto es, agregan al concepto de una cosa […], de la que de otro modo no dicen nada, la facultad de conocer donde [ese concepto] surge y tiene su sede. […] Los principios de la modalidad dicen pues de un concepto únicamente cuál es el acto de la facultad de conocer que lo engendra. En la matemática se llama postulado a la proposición práctica que contiene solamente la síntesis por la cual nos damos un objeto y producimos su concepto; por ejemplo: en un plano describir desde un punto dado un círculo con un radio dado. Tal proposición no puede demostrarse, porque el procedimiento que

> demanda es justamente aquello con que generamos el concepto de esa figura. Con el mismo derecho podemos pues postular los principios de la modalidad, porque no enriquecen su concepto de las cosas en general, sino que sólo indican el modo como éste en general es enlazado con la facultad de conocer.
>
> (KrV, A 233ss/B 286ss)

Los principios de la modalidad son propiamente »definiciones de los conceptos de posibilidad, existencia y necesidad en su uso empírico« (KrV, A 219/B 266), pues enuncian los criterios para la aplicación de estos conceptos a los objetos (cosas, situaciones, procesos) de la experiencia. La *Crítica* los enuncia así: »1. Aquello que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (conforme a la intuición y los conceptos) es *posible*. 2. Aquello que se conecta con las condiciones materiales de la experiencia (la sensación) es *existente*. 3. Aquello cuya conexión con lo existente está determinado según condiciones universales de la experiencia es *necesario* (existe necesariamente)« (KrV, A 218/B 265s).[202] La posibilidad del objeto empírico se define, como es justo, por la concordancia con las condiciones *formales* de la experiencia, o sea, con la estructura intuitiva y conceptual de una experiencia posible. A Kant le interesa sobre todo destacar la diferencia entre la posibilidad real, así definida, y la mera posibilidad lógica que puede atribuirse a todo objeto cuyo concepto no envuelve contradicción. La sola no contradicción no nos procura en modo alguno una idea de cómo el objeto pensado puede existir realmente. Mientras más abstracto y vacío sea un concepto más fácil es que no se contradiga. Sólo los entes que nos representamos insertados en la trama de la experiencia espaciotemporal ordenada según las categorías se dejan concebir como realmente posibles.

También la definición de la existencia empírica concuerda con lo que ya habíamos visto. El análisis kantiano discierne la materia de la experiencia como aquello que, al especificar la forma, hace de la experiencia posible una experiencia actual; el enlace con las condiciones materiales de la experiencia, vale decir, con la sensación, es el criterio para diagnosticar si el objeto pensado existe o no. El segundo principio de la modalidad expresa así en su versión madura y acabada una concepción que

asomaba ya en los primeros escritos de Kant. Éste nunca aceptó que el hombre pudiese con puros conceptos alcanzar un conocimiento de la existencia. El espíritu finito sólo puede saber que existen aquellos objetos que se le hacen presentes modificando su receptividad. Esta básica convicción de Kant le llevó a sostener, contra la tradición cartesiano-leibniziana, la peculiaridad específica de la sensibilidad frente al entendimiento. Está también en la raíz del dualismo de la forma y la materia de la experiencia y es, por tanto, el fundamento del distingo entre lo posible y lo actual (cf. Ak 5:401ss).

> En el *mero concepto* de una cosa no puede encontrarse ningún carácter de su existencia [*seines Daseins*]. Pues aunque ese concepto sea tan completo que no le falte lo más mínimo para pensar una cosa con todas sus determinaciones internas, la existencia [*Dasein*] nada tiene que ver con todo esto, sino sólo con la cuestión de si tal cosa nos es dada, de tal modo que la percepción de la misma puede en todo caso preceder a su concepto. Pues, que el concepto preceda a la percepción significa su mera posibilidad; la percepción, en cambio, que proporciona el material para el concepto, es el único carácter de la existencia [*Wirklichkeit*].
>
> (KrV, A 225/B 272s)

La categoría de existencia es pues aquella función sintética del entendimiento a la que corresponde operar el enlace entre las representaciones del pensamiento y los datos de los sentidos. La sensación es reveladora de existencia; toca a la espontaneidad intelectual determinar lo existente así revelado y de este modo, como se dice, »constituir« el objeto presente por síntesis de la multiplicidad sensorial que lo presenta; pero esa espontaneidad sólo llega a ejercerse si la solicita esta presentación no provocada por ella. Es cosa del pensamiento decir qué y cómo es lo que existe; pero sólo cabe atribuir existencia a las construcciones pensadas cuando se puede exhibir su conexión con los datos sensibles.[203]

El tercer principio de la modalidad atribuye existencia necesaria a aquello que está vinculado de cierta manera con lo existente reconocido conforme al segundo principio. También la atribución de necesidad está subordinada pues a las revelaciones de los sentidos: la necesidad empírica

es siempre necesidad hipotética, necesidad bajo condición. Sin esta limitación, la categoría de necesidad no tendría cabida dentro del sistema kantiano de la experiencia; en efecto, la existencia necesaria se define tradicionalmente como aquella que descansa en su pura posibilidad; para establecerla, bastaría pues con examinar el concepto del ente a que se la atribuye. »Pero como ninguna existencia [*Existenz*] de los objetos de los sentidos puede conocerse enteramente a priori, sino sólo comparativamente a priori, relativamente a otra existencia [*Dasein*] ya dada, y de este modo uno llega sólo a una existencia [*Existenz*] tal que esté contenida en algún lugar en el contexto de la experiencia de que la percepción dada forma parte, la necesidad de la existencia [*Existenz*] jamás puede conocerse por conceptos, sino solamente por la vinculación [*Verknüpfung*] con lo percibido, conforme a leyes universales de la experiencia« (KrV, A 226s/B 279).

Después de comentar los tres principios de la modalidad, Kant trae a nuestra memoria un problema clásico de la filosofía: ¿es más amplio el campo de la posibilidad que el de lo existente y éste, a su vez, más amplio que el de lo necesario? La cuestión tenía importancia para la metafísica cristiana, debido a que, si lo necesario coincide con lo existente, no hay lugar para la libertad de la persona humana, y si ambos coinciden con lo posible, no lo hay para la libertad de Dios. Ésta fue la posición que sostuvo Spinoza y que Leibniz intentó superar. Kant dice que este problema cae dentro de la provincia de la razón (en sentido estricto), que se extiende más allá del uso empírico posible del entendimiento. Sus observaciones, aunque dejan el asunto sin decidir, son poco favorables a la posición leibniziana. »Salta a la vista —dice— la miseria de los argumentos comúnmente empleados para conjurar un gran reino de lo posible del que todo lo existente (todo objeto de la experiencia) sea sólo una pequeña parte« (KrV, A 231/B 283). En la *Crítica del juicio* explica que el distingo entre la posibilidad y la existencia actual de las cosas responde a una necesidad propia del entendimiento finito del hombre.

> Nuestro distingo entre lo meramente posible y lo existente [*des bloß Möglichen vom Wirklichen*] descansa entero en que aquél significa sólo la posición de la representación de una cosa relativamente a nuestro concepto y, en general, a la facultad de pensar; éste en cambio

> significa la posición de una cosa en sí misma (fuera de este concepto). Así, el distingo entre las cosas posibles y las existentes es tal que vale sólo subjetivamente para el entendimiento humano, debido a que podemos siempre concebir algo en nuestros pensamientos, aun cuando no exista, o representarnos algo como dado, aun cuando todavía no tengamos un concepto de ello. Las proposiciones de que las cosas pueden ser posibles sin que por esto existan, y que, por lo mismo, no cabe inferir la existencia de la mera posibilidad, valen pues cabalmente para la razón humana, sin que ello pruebe que este distingo se encuentra en las cosas mismas.
>
> (Ak 5:402)
>
> Su fundamento yace en el sujeto y en la naturaleza de su facultad de conocer. Si para ejercerla no se requiriesen dos factores completamente heterogéneos, el entendimiento para los conceptos y la intuición sensible para los objetos que les corresponden, no tendría lugar este distingo (entre lo posible y lo existente). Si nuestro entendimiento intuyera, no tendría más objetos que lo existente.
>
> (Ak 5:401s).

La filosofía crítica nos enseña que no podemos formarnos ninguna idea acerca de un tal entendimiento intuitivo, ni saber si existe ni cómo pudiera existir. Pero el pasaje que acabo de citar indica que, en opinión de Kant, si no estuviésemos sujetos a esta restricción crítica, dicho entendimiento vendría a identificársenos con el Dios de Spinoza, para el cual no hay diferencia entre lo posible y lo actual.

5

Los principios matemáticos establecen que todos los fenómenos son objetos mensurables en cuanto a la extensión y a la intensidad. El primero de estos principios se llama principio de los axiomas de la intuición, porque en él descansa la aplicabilidad de los axiomas de la geometría al espacio físico (KrV, A 163/B 204). Kant lo enuncia de dos maneras. En la primera edición de la *Crítica* reza así: »Todos los fenómenos son, conforme a su intuición, magnitudes *extensas*« (KrV, A 162). En la segunda así: »*Todas*

las intuiciones son magnitudes extensas« (KrV, B 202). En la segunda edición figura una demostración muy clara y simple de este principio, que ayuda a comprender mejor la función que Kant atribuye a las categorías en la constitución de la experiencia. Todos los fenómenos son espaciotemporales; incluyen, por tanto, la representación de un trozo de espacio y un lapso de tiempo; sólo pueden ser aprehendidos, pues, mediante la síntesis de lo múltiple requerida para engendrar la representación de un espacio y un tiempo determinado; esta síntesis es una combinación o, mejor dicho, composición de lo homogéneo, y envuelve una conciencia de la unidad sintética de lo homogéneo; ahora bien, la conciencia de la unidad sintética de lo homogéneo en la intuición en general es el concepto de magnitud (*quantum*). »Por lo tanto, aun la percepción de un objeto como fenómeno sólo es posible merced a esa misma unidad sintética de lo múltiple de la intuición sensible dada, con la cual pensamos en el concepto de una magnitud la unidad de la composición de lo múltiple homogéneo« (KrV, B 203). El tenor de esta demostración y varias observaciones del comentario de Kant al principio de los axiomas de la intuición muestran que éste se refiere por igual a los fenómenos externos, espaciales, y a los internos, puramente temporales. Magnitud extensa es toda magnitud que conste de partes discernibles; tanto la región espacial como el lapso de tiempo. Sin embargo, la aplicación del concepto de magnitud, lo mismo que la de los otros conceptos a priori primordiales supone la presencia de objetos en el espacio, pues »la posibilidad de las cosas como magnitudes [*Größen*] y, con ello, la realidad objetiva de la categoría de la cantidad [*Größe*] sólo pueden exhibirse en la intuición externa, y únicamente a través de ella aplicarse luego también al sentido interno« (KrV, B 293).[204] Kant no documenta esta afirmación con ejemplos que la confirmen, pero en otros pasajes ha repetido que sólo podemos representarnos un lapso de tiempo mediante la imagen de la línea trazada mientras ese lapso transcurre.[205]

Inmediatamente después de la demostración del primer principio matemático Kant propone esta definición desconcertante: »Llamo magnitud extensa aquélla en que la representación de las partes hace posible la representación del todo (y por tanto necesariamente la precede)« (KrV, A 162/B 203).[206] Kant reitera este concepto de la magnitud extensa cuando,

algunas páginas más adelante, hace ver que el grado de intensidad de una sensación tiene una magnitud, pero no una magnitud extensa, pues la representación de esa intensidad no se forma »por síntesis sucesiva de muchas sensaciones, y, en consecuencia, no va de las partes al todo« (KrV, A 168/B 210). La definición citada es muy sencilla y al parecer demanda que la tomemos al pie de la letra. Sin embargo, implica que todos los fenómenos —puesto que son magnitudes extensas— sólo pueden representarse gracias a la síntesis sucesiva de sus partes. Como observa atinadamente H. W. Cassirer (1954, p. 130), »si Kant tuviera razón al sostener que la percepción de una multiplicidad sensible depende de la síntesis previa de todas sus partes constitutivas, ello implicaría simplemente que tal percepción jamás puede tener lugar; pues, como el mismo Kant ha mostrado, las partes integrantes de un complejo sensorial son ilimitadas en su número, debido a que todo lo sensible está comprendido en el espacio y el tiempo y, en consecuencia, puede subdividirse indefinidamente«.

Una nota en la Dialéctica trascendental contradice el tenor literal de la definición citada, pero también puede ayudarnos a reinterpretarla. Leemos allí que »cuando una magnitud indeterminada está encerrada entre límites, podemos intuirla como un todo, sin necesidad de construir la totalidad de la misma por medición, esto es, por la síntesis sucesiva de sus partes; pues los límites determinan ya la integridad, al recortar todo lo demás« (KrV, A 427n-428n/B 455n-456n). Según esta observación, no es necesario para representarse una magnitud extensa captar primero sus partes, siempre que nos resignemos a representárnosla indeterminadamente. Determinar una magnitud es lo que se llama medirla. Propongo, pues, darle una redacción más precisa a la definición kantiana así: Magnitud extensa es aquella que puede representarse determinadamente, esto es, *medirse*, sólo mediante la síntesis de sus partes. La representación de las partes precede pues necesariamente la *representación determinada* del todo. Pero no está dicho que dicha representación de las partes tenga que ser determinada. Esto es imposible, pues cada parte de una representación espacial o temporal consta también de partes, y no podemos nunca dar con partes últimas, que no sean todos a su vez. La medición de magnitudes extensas se ciñe justamente a estas condiciones: consiste en la recomposición del todo que se quiere medir, por adición sucesiva de una parte suya que se toma como unidad; pero esta parte no es medida a su vez, sino que se la acepta como una

magnitud indeterminada encerrada entre límites, que se usa para determinar —en relación con ella— a las demás.[207]

También el segundo principio matemático, el principio de las anticipaciones de la percepción, es enunciado por Kant de dos maneras. En 1781 reza: »El *principio* que anticipa a todas las percepciones como tales dice así: En todos los fenómenos, la sensación y lo *real* que le corresponde en el objeto (*realitas phaenomenon*) tienen una *magnitud intensiva*, esto es, un grado« (KrV, A 166). En 1787 dice así: »*En todos los fenómenos, lo real que es un objeto de la sensación posee magnitud intensiva, esto es, un grado*« (KrV, B 207). El nuevo texto no se limita, como en el caso del primer principio matemático, a simplificar la redacción anterior, sino que además modifica su alcance. Antes se atribuía un grado a la sensación misma y a »lo real que le corresponde en el objeto«; pero ahora el grado es atribuido exclusivamente a »lo real que es objeto de la sensación«. Con este cambio Kant no pretende negar que las sensaciones tienen intensidad como tales, y que pueden ordenarse según sea ésta mayor o menor. La nueva redacción busca más bien sugerir que lo real que es objeto de la sensación se revela inmediatamente en ésta, que el grado de ella es su propio grado, y que no hace falta, por lo tanto, distinguir entre lo real y su presencia sentida. »Toda percepción externa demuestra inmediatamente algo existente en el espacio o, más bien, es lo existente mismo« (KrV, A 375). La realidad de esto existente se hace presente en forma inmediata en la sensación, en virtud justamente de su intensidad propia.

El argumento con que Kant pretende demostrar la validez necesaria del principio de las anticipaciones de la percepción descansa en el distingo entre la forma y la materia de los fenómenos. La forma universal de las apariencias sensibles es el tiempo; la materia está dada con la sensación y »llena« la forma. El tránsito de la ausencia a la presencia de una cierta materia en la forma, de una determinada cualidad sensible en el tiempo, sólo puede concebirse, sostiene Kant, como un tránsito continuo (lo mismo se aplica, por cierto, al tránsito de la presencia a la ausencia). Toda cualidad empírica revelada en la sensación se presenta, por consiguiente, en su actualidad indivisa, como el resultado de un proceso continuo (posible) de llenar el tiempo (o como el punto de partida de un proceso, igualmente continuo, de vaciarlo). La necesidad de concebir el tránsito continuo de la

ausencia a la presencia de la cualidad en cuestión envuelve la posibilidad de concebir las etapas intermedias de ese tránsito, e implica, por lo tanto, que la cualidad sensible —cada cualidad sensible— se conciba como un miembro de una serie ordenada de cualidades de su mismo género. La serie en cuestión forma un continuo de matices que va desde la ausencia total de la cualidad hasta su presencia plena. La serie se ordena pues según la intensidad creciente de sus elementos. Toda cualidad sensible tiene que concebirse entonces como un miembro de una serie de cualidades sensibles homogéneas ordenadas según su intensidad; o, lo que es lo mismo, toda cualidad sensible tiene un grado.

Kant destaca una peculiaridad del principio de las anticipaciones de la percepción: en virtud de él, se conoce a priori una característica de las cualidades sensibles que constituyen el elemento a posteriori de la experiencia.[208] Lo conocido a priori, claro está, no es lo individual y propiamente material de estas cualidades, sino un rasgo formal común a todas ellas, a saber, que tienen un grado, es decir, un lugar en una serie continua de cualidades afines ordenadas según su intensidad. Ya David Hume había observado este hecho, anotándolo como una curiosa excepción al principio general, proclamado por él, de que todas nuestras representaciones se basan en impresiones sensoriales efectivas previas.[209] Propone el siguiente ejemplo:

> Supongamos que una persona haya gozado de la vista por treinta años, y haya llegado a familiarizarse perfectamente con colores de todas clases, excepto un matiz particular de azul, por ejemplo, que nunca ha tenido la suerte de encontrar. Coloquemos ante él todos los diferentes matices de dicho color, excepto ese solo, descendiendo gradualmente del más oscuro al más claro; es obvio que percibirá una laguna donde falta el matiz en cuestión y sentirá que en ese punto de la escala hay entre las tonalidades contiguas una distancia mayor que en cualquier otro. Pregunto entonces si es posible para él suplir la deficiencia con su propia imaginación, y formarse una representación de ese matiz particular, aunque nunca se la hayan suministrado los sentidos. Creo que pocos negarán que puede hacerlo; y esto puede servir como prueba de que las representaciones simples no siempre se derivan de las impresiones correspondientes.

(Hume, THN, p. 6)

Los principios de los axiomas de la intuición y de las anticipaciones de la percepción hacen a la vez posible y necesaria la aplicación de las matemáticas a la determinación de los fenómenos de la naturaleza. En virtud de estos principios dicha aplicación no es meramente aproximada, sino exacta.[210] La mecánica, según Kant, es una ciencia tan exacta como el análisis, y los cuerpos, por ejemplo los planetas, se mueven exactamente según sus leyes. De este modo, los principios aseguran la realidad objetiva de la matemática, que sólo gracias a ellos merece el nombre de ciencia. Kant no habría aceptado que un sistema de proposiciones acerca de entes cualesquiera, deducidas de definiciones y postulados coherentes pero arbitrarios, deba llamarse ciencia sólo porque la necesidad lógica preside su construcción; a sus ojos, tal sistema habría sido un mero juego, desprovisto de la verdad o »realidad objetiva« que radica en la posibilidad (real) de aplicación a objetos existentes.[211] Para Kant la física es una ciencia, sólo en cuanto aplica la matemática,[212] pero ésta lo es sólo en cuanto es aplicable a la física; ambas descansan en la síntesis a priori constitutiva del campo mismo de la objetividad.

En los *Prolegómenos* Kant subraya que la aplicación exacta de las matemáticas a los objetos de la experiencia sólo es posible gracias a que éstos son meros fenómenos y no cosas en sí (Ak 4:287, 4:288). En ello se basa pues la posibilidad de constituir una auténtica ciencia de la naturaleza. Kant no llegó a conocer la definición rigurosa de los conceptos básicos del análisis lograda en el siglo XIX por Cauchy, Weierstrass, Méray, Cantor y Dedekind; pero si la hubiera conocido probablemente habría visto en ella una confirmación de su tesis. Consideremos una vez más el alcance de los principios matemáticos: de acuerdo con ellos, los objetos de la experiencia poseen siempre una magnitud extensa e intensiva, porque son cabal e insoslayablemente espaciotemporales. Esto significa que a cada objeto de la experiencia —cosa, estado, proceso— puede asignársele un número real, que determina su tamaño, su duración o su grado. Este número real le pertenece exactamente, es la característica propia de su ser, en virtud de la cual es tal objeto (tal matiz de azul, tal estado térmico, etc.) y no otro. Ahora bien, en la tradición cantoriana o »clásica« que domina hoy la

enseñanza matemática, cada número real se define a la manera de Dedekind como una partición de los números racionales en dos clases (mutuamente excluyentes y exhaustivas), o a la manera de Cantor como una clase de secuencias infinitas de tales números. Según esto, cualquiera de esos números es pensado sólo en relación con un conjunto infinito, respecto del cual se comporta como el concepto o ley que lo unifica. Por consiguiente, la magnitud extensa o intensiva de un objeto de la experiencia, determinada por un número real, tiene que pensarse en relación con un conjunto de magnitudes que se le aproximan. Este conjunto de magnitudes determinadas por números racionales coincide en cada caso con la secuencia de los resultados posibles de la operación de medir la magnitud propia del objeto en cuestión, determinada por un número real. Dicha magnitud propia no puede concebirse como una entidad independiente, desligada de esa secuencia de mediciones posibles, sino sólo como el término (ideal) que confiere unidad a dicha secuencia. La magnitud extensa o intensiva que es una característica esencial de cada objeto de la experiencia tiene que pensarse en conexión con la posibilidad misma de tener experiencia de ese objeto, como la ley de la serie de sus presentaciones, que, como tal, las trasciende a todas, pero no se realiza sino por ellas.

Hay un problema más relativo a los principios matemáticos que es oportuno considerar aquí. Según Kant, estos principios determinan las apariencias de los objetos empíricos, mientras que los principios dinámicos determinan su existencia. La neutralidad de los principios matemáticos con respecto a la existencia de los objetos que determinan implica que ellos rigen también para las alucinaciones y los sueños. De hecho, los objetos soñados se distinguen unos de otros por su intensidad y su tamaño. Sin embargo, me parece claro que la magnitud que puedo atribuir a tales objetos nunca es una magnitud determinada. No se puede pesar un fantasma ni medir el calor generado por un choque de trenes en una pesadilla. La imposibilidad de efectuar mediciones de una apariencia sensorial dada puede incluso tomarse como un buen criterio para decidir que se trata de un sueño o de una alucinación. Por esto, Paton (1936, 2:119-121) sostiene que los principios matemáticos se aplican sólo a la determinación de objetos existentes y no tienen validez para los productos de la fantasía. Paton se opone así la indicación expresa de Kant de que estos principios no conciernen a la determinación de las existencias, y también al hecho de que

aplicamos, aunque sea imprecisamente, los conceptos de tamaño e intensidad para diferenciar objetos fantásticos. (No sabemos cuánto pesa Falstaff, pero el Príncipe Hal probablemente pesa menos; y Otelo y Desdémona abrazados ocupan sin duda un volumen mayor que cualquiera de ellos por sí solo.) Habría que preguntarse, más bien, por qué razón, a pesar de que aplicamos estos conceptos a las apariencias independientemente de todo pronunciamiento acerca de la existencia de sus objetos, de hecho sólo sus magnitudes pueden determinarse con precisión en el caso de que tales objetos existan. Ahora bien, de acuerdo con las enseñanzas de Kant, los procesos ordinarios de medición entrañan necesariamente la aplicación de los principios dinámicos, en especial de las analogías de la experiencia, al objeto medido, al objeto (instrumento) con que se mide, y a la interacción entre éste y aquél. Las mediciones del grado de una cualidad suponen siempre el establecimiento de una relación causal entre el objeto medido y el instrumento; este último tiene que ser un objeto existente, concebido como una sustancia perdurable cuyos estados varían según una ley conocida. Para medir una distancia, aun en la forma más rudimentaria, sin recurrir a procesos causales como la transmisión de la luz, nos valemos de una barra invariable que se yuxtapone a la cosa que se quiere medir; esto entraña una interacción de la barra con esta cosa o, al menos, con una huella de esta cosa, la cual no podría tener lugar entre un objeto existente y otro soñado. Asimismo, la medición de duraciones requiere disponer de un proceso causal conocido que sirva de reloj, y también que se establezcan relaciones de simultaneidad entre el comienzo y el fin del proceso medido y los estados correspondientes del reloj, lo cual según Kant demanda una interacción entre las realidades simultáneas. Por tanto, aunque los principios matemáticos sean en abstracto aplicables a las apariencias sensoriales independientemente de que existan los objetos de dichas apariencias, la aplicación concreta de estos principios a la medición efectiva de tales objetos supone que ellos existan, porque esa medición exige que los objetos medidos sean determinados por las analogías de la experiencia, que son los principios que determinan las existencias. Paton tendría razón al decir que los principios matemáticos no determinan los »pseudo-objetos de nuestra imaginación y nuestros sueños« (1936, 2:121) y que, por tanto, la mera determinabilidad de algo con arreglo a estos principios es un indicio de su existencia objetiva; pero esto no se debe a que

los principios matemáticos contengan de suyo una referencia a la existencia del objeto a que se aplican, sino a que su aplicación va ligada siempre a la aplicación de principios que sí contienen esencialmente tal referencia.[213]

6

La sección referente a las *analogías de la experiencia* es con mucho la más extensa de la Analítica de los principios. Bajo esa denominación Kant recoge los principios conforme a los cuales todo cambio debe entenderse como una variación en los accidentes de una sustancia que perdura y todo fenómeno que haga su aparición en el tiempo debe concebirse como la consecuencia necesaria de otro fenómeno anterior. A estos dos principios tradicionalmente reconocidos, que llamaré el principio de inherencia y el principio de causalidad, Kant agrega un tercero, el principio de la interacción o comunidad de las sustancias, que sirve de base para comprender todos los entes espaciotemporales en un sistema de la naturaleza. Se entiende la importancia que Kant atribuye a estos principios: de ellos depende la incorporación de los fenómenos de la experiencia en una sola estructura inteligible. Un análisis adecuado de ellos y del tratamiento que Kant les da, de las dificultades a que éste responde y las objeciones que suscita, demandaría mucho más espacio del que puedo destinarle aquí.[214] Examinaré esta materia sucintamente, atendiendo en especial a la naturaleza de la prueba con que Kant pretende demostrar la validez objetiva de estos principios.

a

Los principios de inherencia, causalidad e interacción introducen la unidad y la coherencia en los fenómenos; gracias a ellos se puede hacer surgir de las percepciones la unidad de la experiencia (KrV, A 180/B 222). Ofrecen, por esto mismo, una piedra de toque para determinar el sentido preciso del concepto kantiano de experiencia y en especial para decidir acerca de las relaciones entre la experiencia ordinaria y la experiencia científica. Es un hecho que el sentido común juzga todos los fenómenos

como cosas o como estados o evoluciones de cosas y que, ante cualquier acontecimiento, pregunta por sus causas. La experiencia científica se vale inicialmente de estos conceptos del sentido común, pero los aplica con más consecuencia y rigor, precisando su sentido y universalizando su alcance. Mientras la trasformación de los conceptos básicos del sentido común por el pensamiento científico signifique sólo un perfeccionamiento y no un abandono de los mismos, puede pensarse, como piensa Kant, que no hay una diferencia esencial entre la experiencia ordinaria y la experiencia científica y que el significado estricto que ésta atribuye a los conceptos que toma de aquélla es su significado auténtico, vigente ya, aunque no se lo haga explícito, en las operaciones más primitivas de la mente. Resulta entonces que la posibilidad de la experiencia científica da la norma de la posibilidad de toda experiencia y tenemos que admitir que ella está implícita en la posibilidad hasta de la más rudimentaria y elemental conciencia empírica. Sabemos que Kant hace depender la posibilidad de tal conciencia de la unidad trascendental de la apercepción. Esta unidad virtual, o norma de la unificabilidad de todas las representaciones ante una conciencia autoconsciente única, genera una exigencia de coherencia integral y sin excepciones. Al radicar esta exigencia en el principio mismo de la posibilidad de la conciencia empírica ordinaria, Kant está atribuyendo a ésta una tendencia inescapable a organizarse como conciencia científica.

Al introducir el principio general de las analogías de la experiencia, Kant vuelve a invocar, consecuentemente, la unidad de la apercepción como el fundamento de su validez. La primera edición de la *Crítica* enuncia así ese principio general: »Todos los fenómenos están sometidos a priori, en su existencia, a reglas de la determinación de sus relaciones mutuas en un tiempo único [*in einer Zeit*]« (KrV, A 176s).[215] Dicho principio se funda en la unidad necesaria de la apercepción con respecto a toda conciencia empírica posible en cada tiempo y, por tanto, en la unidad sintética de todos los fenómenos conforme a sus relaciones en el tiempo. En la apercepción originaria tiene que unificarse lo múltiple de la conciencia empírica según sus relaciones temporales. Pues esto significa la unidad trascendental a priori de la misma, a la cual se subordina todo cuanto ha de pertenecer a mi conciencia unitaria y por ende puede ser objeto para mí. »Esta unidad sintética en la relación temporal de todas las percepciones, que está

determinada a priori, es pues la ley según la cual todas las determinaciones temporales empíricas tienen que someterse a reglas de la determinación universal del tiempo, y las analogías de la experiencia de que trataremos ahora tienen que ser tales reglas« (KrV, A 177s/B 220). Este razonamiento orienta luego la demostración de cada uno de los tres principios que Kant llama con este nombre.

La demostración fija una función y un alcance bien precisos a los principios que demuestra. Cabe preguntarse si los conceptos de sustancia y de causa son efectivamente utilizados por el sentido común con esa función y alcance. Dentro de la concepción de Kant no puede ser de otro modo, pues sólo tienen validez objetiva dentro de los límites a que los circunscribe la demostración y con la función y el alcance precisos que ésta les asigna. Aunque este modo de entender los conceptos de sustancia y causa sólo venga a elaborarse en una filosofía vinculada al desarrollo de la experiencia científica y la conciencia empírica ordinaria nada sepa de él, todo el planteamiento kantiano está encaminado a producir la convicción de que aquella forma de experiencia es la meta propia de esta conciencia, y que el modo como allí se entienden los conceptos es la perfección y la verdad del uso que ella primero les dio.

Las analogías valen objetivamente, según Kant, porque tiene que ser posible enlazar los fenómenos conforme a reglas universales para determinar sus relaciones en el tiempo. Esta necesidad resulta, por una parte, de la necesaria unificabilidad de todos los fenómenos en una sola conciencia autoconsciente, pero también, por otra parte, de la imposibilidad de operar dicha unificación refiriendo simplemente cada fenómeno a nuestra representación unitaria del tiempo mismo. El tiempo, como señala Kant, no se percibe, y no es posible, en consecuencia, vincular cada fenómeno con él. Antes bien, sólo el enlace mutuo entre los fenómenos conforme a las analogías nos procura una conciencia actual del tiempo (lleno); mientras que nuestra conciencia virtual del tiempo (puro) es sustentada precisamente por el esquema de aplicación de las analogías a los fenómenos. Según esto, la disposición a organizar contenidos sensibles según las relaciones prescritas en las analogías sostiene nuestra conciencia objetiva del tiempo. Dicha conciencia tiene que ser posible a priori en cuanto esa disposición funda y posibilita como tal cada una de las síntesis empíricas efectivas en que se ejerce. La prueba de cada una de las analogías

consiste en exhibir una determinada relación temporal necesaria entre los fenómenos que se puede establecer en forma objetiva, esto es, compatible con la unidad cabal de la apercepción, enlazándolos con el vínculo categorial que esa analogía prescribe. En cada caso parece evidente que la categoría respectiva permite determinar objetivamente la relación temporal en cuestión. Con todo, uno se pregunta ¿no sería posible pensar otros conceptos capaces de desempeñar igual o mejor esta función? ¿es seguro que la posibilidad misma de la conciencia empírica presupone que *todos* los entes que ella se represente se pueden enlazar conforme a estos conceptos?

b

El *principio de inherencia*, igual que los otros, se enuncia en dos formas diferentes en la primera y la segunda edición de la *Crítica*. En 1781 dice: »Todos los fenómenos contienen lo persistente (sustancia) como el objeto mismo, y lo mudable, como su mera determinación, esto es, un modo como el objeto existe« (KrV, A 182). En 1787 dice: »En todo cambio de los fenómenos persiste la sustancia, y su cantidad (*Quantum*) no aumenta ni disminuye en la naturaleza« (KrV, B 224). Como puede verse, sólo el segundo enunciado se refiere explícitamente a la existencia de una cantidad de sustancia, e interpreta la persistencia de ésta como constancia de dicha cantidad; pero ya en la primera edición se señalaba que los científicos que dan por descontada la conservación de la masa de los ingredientes de una reacción química, aplican este principio (KrV, A 185/B 229).

He aquí el razonamiento que Kant ofrece como »prueba« del principio en la segunda edición. Todos los fenómenos están en el tiempo. Por tanto, tiene que ser posible determinarlos, por pares, como simultáneos o como sucesivos. Estas relaciones sólo pueden establecerse con respecto al tiempo único, que permanece mientras cambian sus contenidos. Ahora bien, el tiempo no puede percibirse y, por ello, no se lo puede tomar como término de referencia para las relaciones de sucesión y simultaneidad entre los fenómenos. Para que tales relaciones puedan efectivamente establecerse es necesario que se pueda encontrar en los fenómenos mismos algo persistente, que represente al tiempo, y sirva de marco de referencia para las relaciones temporales de lo que tienen de cambiante.

Este argumento demuestra la necesidad de distinguir en los fenómenos un aspecto persistente y otro cambiante, y de referir éste a aquél. Pero no es tan obvio que la persistencia cuya necesidad se ha demostrado tenga que concebirse como la constancia de cierta cantidad. Sin embargo, Kant lo da por descontado y no abunda más sobre este punto. Probablemente piensa que, después que los principios matemáticos han establecido la necesidad de asignar una magnitud aun a los aspectos puramente cualitativos de los fenómenos, la identidad de un elemento de ellos a través del tiempo tiene que manifestarse por la invariabilidad de la magnitud correspondiente.

El principio de inherencia así establecido expresa sin duda una característica constante de la manera de pensar del sentido común: en la experiencia diaria entendemos los estados y los procesos que percibimos como cualidades y trasformaciones en las cualidades de cosas que perduran. Todo cuanto nos sale al encuentro lo concebimos como sustancias o como determinaciones de sustancias; y este hábito se manifiesta en la estructura del juicio categórico, de que nos valemos para dar cuenta de las situaciones objetivas más elementales, concibiéndolas mediante la atribución de un predicado a un sujeto. Sin embargo, cabe preguntarse si la función del concepto de sustancia en la experiencia ordinaria es de veras la misma que le asigna la demostración de Kant; en otras palabras, si es verdad que el sentido común busca lo persistente a que pueda atribuir lo variable *porque* necesita una realidad que le represente el tiempo y le ofrezca un marco de referencia para las relaciones de sucesión y simultaneidad entre los fenómenos.

Aun suponiendo que sea efectivamente así, y que Kant haya logrado descubrir lo que el sentido común practicaba sin saberlo, su argumentación suscita otra duda: para disponer de un marco de referencia persistente al que referir las relaciones temporales entre los fenómenos cambiantes ¿es indispensable interpretar tales fenómenos como variaciones de sustancias indestructibles? Kant dice que la indestructibilidad de las sustancias es un supuesto de la unidad del tiempo: »El surgir de unas y la extinción de otras anularía la condición única de la unidad empírica del tiempo, y los fenómenos se referirían entonces a dos tiempos en los cuales la existencia trascurriría paralelamente [*nebeneinander*], lo que es absurdo« (KrV, A 188/B 231s). Sin embargo, no parece que el sentido común haya supuesto nunca que las sustancias a que refiere todos los cambios son eternas; y cabe

muy bien pensar que la unidad empírica del tiempo puede sostenerse aunque no lo sean. Para disponer de un marco de referencia persistente que asegure esa unidad basta, en efecto, que haya sustancias durables aunque perecederas, en mutua interacción, tales que algunas de ellas subsistan al destruirse las otras. De hecho, determinamos las relaciones temporales entre los fenómenos estableciendo la simultaneidad de los mismos con los estados sucesivos de un reloj, que es un objeto durable sometido a una variación regular. Aunque no haya relojes eternos (y ni siquiera el sistema solar lo es), la unidad del tiempo no está en peligro: para garantizarla basta disponer de un conjunto de relojes acordados entre sí, que puedan irse renovando sin que nunca sean destruidos todos a la vez.

¿Cómo se aplica el principio de inherencia a los fenómenos? Kant dice que, como el tiempo no puede ser percibido por sí mismo, »tiene que hallarse en los objetos de la percepción, esto es, en los fenómenos, el substrato que representa al tiempo en general, y *en el cual* todo cambio o simultaneidad puede percibirse en la aprehensión *por la relación de los fenómenos con él*« (KrV, B 225; énfasis mío). Con ello no puede querer decir que en nuestras representaciones debe hallarse un contenido sensible invariable que haga las veces de un sustrato al cual los demás contenidos sensibles sean referidos como atributos. Tal exigencia no es satisfecha en nuestra experiencia e iría contra la afirmación reiterada de Kant de que los contenidos sensibles fluyen sin cesar. Pero tampoco se alude aquí sólo a la necesidad de un término de referencia ideal, en cuyo concepto se unifique lo múltiple que se ofrece a los sentidos. Una entidad puramente pensada, no librada a la percepción, no podría representar el tiempo, el cual requiere algo que haga sus veces, justamente porque no puede ser percibido por sí mismo. Lo persistente, como dice el texto citado, tiene que encontrarse en los objetos mismos de la percepción, »esto es, en los fenómenos«; y como no puede residir en los datos sensoriales que determinan su contenido cualitativo, es razonable pensar que consiste en una estructura espacial constante que esos datos, en su misma variedad, nos hacen presente. Kant dice que para darnos en la intuición algo persistente que corresponda al concepto de sustancia necesitamos una intuición en el espacio »porque sólo el espacio está determinado de un modo persistente« (KrV, B 291). Y agrega en otro lugar que »el fenómeno del sentido externo tiene algo estable o duradero, que proporciona un substrato que subyace a las determinaciones

variables, y con ello, un concepto sintético, a saber, el concepto del espacio y de un fenómeno en él« (KrV, A 381).

De hecho, nos inclinamos a entender de esta manera la sustancialidad que atribuimos a los objetos que nos rodean en la vida diaria. Por ejemplo, una mesa cuya apariencia sensible luce innumerables aspectos diferentes, desde los distintos ángulos y distancias, bajo las distintas iluminaciones o a través de los distintos órganos sensoriales con que es posible abordarla, es concebida no obstante como una y la misma mesa en cuanto nos la representamos como un cuerpo de figura y tamaño constante, exhibido reiteradamente como tal a través de toda la variedad concordante de sus manifestaciones. Claro está que la mesa, es decir, el cuerpo duradero que así llamamos, no es indestructible, como tendría que ser, según Kant, una sustancia en el sentido pleno y propio del término; además, aun mientras dura, cambia ligeramente de tamaño con los cambios de temperatura, de figura con los golpes o rayaduras que recibe. Entendemos esta condición de la mesa como un signo de que no es una verdadera sustancia y que aquella sustancialidad aparente que reviste la deriva de las partes de que consta, que el sentido común gusta representarse como pequeños cuerpecillos invariables e indestructibles, cuyos movimientos, combinaciones o separaciones explicarían la variedad de los fenómenos.

La interpretación de la persistencia de la sustancia como constancia de estructuras espaciales conduce, pues, a la concepción atomista de las cosas, y tal es la explicación del enorme atractivo que ella ha ejercido desde antiguo. Si ésta fuera la única interpretación admisible de la persistencia de la sustancia, el principio de inherencia haría del atomismo una verdad a priori. Si en todos los cambios fenoménicos tiene que persistir inalterada la sustancia y lo único inalterable que podemos representarnos es el tamaño y la figura de los cuerpos, entonces la realidad espaciotemporal tiene que componerse en último término de cuerpos de tamaño y figura invariable, o sea, de átomos.[216] Pero Kant es personalmente hostil al atomismo como hipótesis científica y no habría aceptado en ningún caso su validez a priori. Se inclina a concebir la realidad corporal como una materia que llena de manera continua todo el espacio. Para explicar la variedad de los fenómenos tiene que suponer, claro está, que la presencia de la materia en el espacio no es homogénea: aunque lo llene todo en forma continua, no lo

llena todo con la misma intensidad y las diferencias locales y temporales en la intensidad con que la materia llena el espacio son el fundamento de la diversidad y del cambio de las cosas.

Esta concepción, que Kant presenta como alternativa al atomismo (Ak 4:523ss), implica una interpretación diferente del principio de conservación de la sustancia. Según ella, lo persistente de los fenómenos no puede consistir en una estructura espacial invariable de los mismos, sino en la constancia de una característica mensurable de lo real que llena el espacio. La intensidad con que lo llena, y que en la hipótesis de Kant varía de lugar en lugar y de instante en instante, tiene un grado o magnitud intensiva. El principio de inherencia queda satisfecho si la suma de estas intensidades se mantiene constante en el tiempo, mientras que varía su distribución en el espacio. Kant llama *densidad* [*Dichtigkeit*] »el grado en que está lleno un espacio de volumen determinado« (Ak 4:525). La densidad, así definida, puede concebirse como un campo escalar, esto es, como función continua que asigna un número real a cada punto del espacio. Para satisfacer el principio de inherencia en la forma propuesta, la integral de volumen de esta función, tomada sobre toda la región que ocupa un sistema cerrado, tiene que ser constante. En la terminología de la mecánica clásica, el valor de esta integral se llama *masa*; corresponde precisamente a lo que Kant, siguiendo a Newton, llama *cantidad de materia*.

Según la interpretación aquí esbozada, el principio de inherencia o principio de conservación de la sustancia equivale pues al principio de conservación de la masa, aceptado en los siglos XVIII y XIX como uno de los principios fundamentales de la física. Así lo entiende Kant, que hace de este principio la »primera ley de la mecánica«.[217] Durante el siglo XIX vino a agregarse a este principio otro no menos fundamental, el principio de conservación de la energía. Pareció un tiempo que había que entender la naturaleza como formada por dos reinos diferentes, cuya interconexión no se lograba esclarecer: el reino material de los cuerpos, caracterizado por la conservación de la masa, y el reino más sutil pero no menos persistente —y por tanto igualmente sustancial— de la energía. La física del siglo XX puso fin a esta dicotomía desconcertante. En la física de Newton, la masa constante de un cuerpo, en la acepción explicada, mide su resistencia a la aceleración que puede imprimirle una fuerza externa, ya que, según la

segunda Ley del movimiento, la aceleración que una fuerza dada imprime a dos cuerpos diferentes es inversamente proporcional a las masas respectivas. Pero la teoría especial de la relatividad implica que la resistencia de un cuerpo a la aceleración depende de su velocidad relativa al marco inercial de referencia adoptado y del ángulo entre esa velocidad y la dirección en que actúa la fuerza aceleradora. Planck definió entonces la llamada »masa relativista« como una función de la velocidad, y Einstein estableció una ecuación entre la masa y la energía.[218] Los dos grandes principios de conservación quedaron fusionados en uno solo, y la energía vino a concebirse como aquella característica mensurable de la realidad que llena el espacio, cuya distribución local no es homogénea ni constante, pero cuya suma se mantiene invariable. El concepto físico de energía está lejos de sugerir lo que en el habla corriente llamaríamos una sustancia; pero el hecho es que ninguna de las cosas a que estaríamos dispuestos a dar este nombre tiene en definitiva la estabilidad requerida; en tanto que la energía, concebida deliberadamente con el grado suficiente de abstracción para que la tenga, podría desempeñar en la ordenación de la experiencia la función metodológica para la cual Kant estimaba indispensable el concepto de sustancia.

La aplicación del principio de inherencia como lo interpreta Kant suscita con todo una grave dificultad en el contexto de su filosofía. La cantidad, sea de masa o de energía, cuya constancia postula el referido principio sólo puede mantenerse invariable en un sistema cerrado, esto es, en una región del universo fenoménico que no reciba nada de fuera ni ceda nada. Ahora bien, en el espacio y el tiempo unitarios no puede haber tales sistemas cerrados, desconectados del resto de los fenómenos. Generalmente se acepta por esto que el principio de conservación de la sustancia vale estrictamente sólo para el universo entero y no para ninguna de sus partes. Kant mismo se cuenta entre los que entienden el principio de conservación de esta manera; su aplicación física inmediata, la referida »primera ley de la mecánica« se enuncia así: »En todas las trasformaciones de la naturaleza corpórea, permanece en total la misma cantidad de materia, sin aumentar ni disminuir« (Ak 4:541). Para explicar esta ley, Kant hace presente que, como la sustancia no puede nacer ni perecer en las trasformaciones de la materia, la cantidad de materia no aumenta ni disminuye, sino que se conserva

siempre la misma, en total, »esto es, de modo que ella perdura en algún lugar del mundo en la misma cantidad, aunque esta o aquella materia pueda aumentar o disminuir al agregársele o sustraérsele partes« (Ak 4:542).

A pesar de esta declaración expresa de Kant, me parece que en su filosofía no cabe tratar al universo fenoménico como un sistema cerrado, ni asignarle un valor definido a la cantidad de masa o de energía que contiene. Kant resuelve la primera antinomia proclamando que las cosas espaciotemporales, justamente porque son fenómenos, no forman un todo cerrado finito ni infinito, sino un sistema abierto, capaz de ampliarse indefinidamente con el progreso de la experiencia. Esto significa que al margen de cualquier conjunto de objetos fenoménicos cuya cantidad de sustancia podamos evaluar, existen necesariamente otros, cuya cantidad de sustancia es en principio incalculable, y que tienen que poderse conectar en una misma experiencia con los primeros. Talvez por esto Kant dijo que el principio de conservación de la sustancia, como los otros principios dinámicos, no tiene un valor constitutivo, sino un valor regulativo en el conocimiento de los objetos fenoménicos (KrV, A 179/B 221s; A 664/B 692). En efecto, este principio no nos permite determinar cuánta sustancia encierra una región del espacio en un momento dado, aunque sepamos cuánta encerraba en un momento anterior; sin embargo, si hay una diferencia en la cantidad registrada en dos momentos diferentes, nos impone la necesidad de averiguar dónde se ha ido lo que falta o de dónde ha venido el excedente. Aunque esta regla es sumamente fecunda para el progreso de la experiencia, no parece que baste para asegurar la fijación de ese elemento persistente que, según la »prueba« de la primera analogía, es indispensable para ordenar con respecto a él los fenómenos que se suceden en el tiempo. He aquí uno de esos casos, a que aludí arriba (§III.C.2e, pp. 421s) en que las condiciones necesarias de la posibilidad de la experiencia formuladas por Kant no son suficientes para ella. Para disponer efectivamente de un marco de referencia duradero y ordenar con respecto a él la sucesión de los fenómenos, de poco nos vale saber que la materia o la energía se mantienen constantes en la totalidad del cosmos, aunque varíen sin cesar en cada una de sus partes (un aserto que por lo demás es inverificable y en cierto modo trivial). Por perfecta que sea la estabilidad del universo en su conjunto, el propósito indicado no podría lograrse si no existiesen sistemas parciales, de estabilidad aproximada, ya que no

absoluta, durables, aunque no indestructibles, y de un orden de magnitud apropiado para que nosotros podamos reconocerlos como tales. Sistemas de este género son los que de hecho utilizamos como relojes, y no la inimaginable totalidad del universo. La presencia de tales sistemas de estabilidad aproximada y transitoria es pues indispensable para que el género humano exista como tal y esté en condiciones de siquiera iniciar la organización de la experiencia. Frente a este hecho, cabe hacerse una pregunta: dado que existen tales sistemas ¿hace falta suponer, con Kant, que más allá de su estabilidad relativa hay otro sistema omnicomprensivo de estabilidad absoluta? ¿o basta tener a mano algunos objetos de estabilidad incompleta y superficial, pero suficiente —como son los sólidos rígidos de la experiencia ordinaria— para apoyar en ellos un tejido de relaciones que nos permita pensar y entender la naturaleza, aunque ella sea en último término profundamente inestable?

c

Hay dos relaciones temporales que se pueden establecer entre fenómenos: sucesión y simultaneidad. Como el tiempo mismo no se percibe, no se las establece por comparación con él, sino directamente enlazando los fenómenos entre sí. En otras palabras, el tiempo real sólo puede construirse por la síntesis de los contenidos que lo llenan. Dicha síntesis tiene que efectuarse conforme a reglas a priori. Según Kant, la sucesión objetiva se establece conforme al principio de causalidad, la simultaneidad objetiva conforme al principio de interacción.

En la segunda edición de la *Crítica* el principio de causalidad se enuncia así: »Todas las trasformaciones acontecen conforme a la ley del enlace de causa y efecto« (KrV, B 232). El enunciado de la primera edición explica cómo entiende Kant esta ley: »Todo lo que acontece (empieza a existir) presupone algo, a lo que sigue *conforme a una regla*« (KrV, A 189). La demostración sigue una línea de pensamiento análoga a la aplicada al principio de inherencia. Basándose en este principio ya demostrado, Kant señala que todos los fenómenos que se suceden en el tiempo son trasformaciones de sustancias, ya que las sustancias mismas no nacen ni perecen. El orden de sucesión en que dos fenómenos A y B son

aprehendidos de hecho por la conciencia no coincide siempre con el orden en que se suceden en el objeto los estados que esos fenómenos manifiestan. El orden objetivo es el orden compatible con la síntesis universal de los fenómenos ante una conciencia autoconsciente única. Dicha síntesis se efectúa conforme a reglas necesarias que envuelven la aplicación de conceptos a priori. El concepto a priori de causa y efecto regula según Kant el enlace que establece la relación objetiva de sucesión entre dos fenómenos; al determinarse que B sucede a A no causalmente, sino conforme a una ley universal, o, lo que es lo mismo, que B es el efecto de la causa A, se tiene la garantía de que A y B se suceden en ese mismo orden en el objeto mismo cuyos estados son, y no sólo en la conciencia empírica que los aprehende.

En 1781 el principio de interacción se enuncia así: »Todas las sustancias, en cuanto existen simultáneamente, se encuentran en completa comunidad (es decir, interacción mutua)« (KrV, A 211). La edición de 1787 es más clara y precisa en este punto: »Todas las sustancias, en cuanto se las puede percibir en el espacio como simultáneas, se encuentran en interacción cabal« (KrV, B 256). Nuevamente la demostración apela a la necesidad de un concepto a priori que regule el enlace de los fenómenos en el tiempo, en este caso, de aquellos que se determinan como simultáneos. La aprehensión simultánea de dos fenómenos no asegura su simultaneidad objetiva; como en el caso de la sucesión, ésta sólo puede establecerse por una síntesis gobernada por una regla a priori. Según Kant, esa regla es el principio de interacción. Si el estado A de la sustancia M y el estado B de la sustancia N se determinan mutuamente en virtud de la interacción recíproca de esas sustancias, tales estados no pueden sino ser simultáneos.

La categoría de interacción es un invento de Kant, inspirado por la tercera Ley del movimiento de Newton.[219] En cambio, la categoría de causalidad es uno de los conceptos básicos que emplea el sentido común para pensar e interpretar los hechos. No obstante, es dudoso que el concepto ordinario de la relación causal sea el mismo que Kant define como el concepto de sucesión conforme a una regla.[220] Sin pretender decidir aquí esta difícil e importante cuestión, me limito a proponer algunos ejemplos a la luz de los cuales podría parecer que la idea de regla o ley de la sucesión no juega un papel esencial en la concepción ordinaria de la causalidad. Si

una multitud lanza piedras contra una vitrina de cristal a prueba de balas, muchas de las cuales rebotan, hasta que una la rompe y pasa al otro lado, no vacilamos en juzgar que esta piedra quebró la vitrina, aunque en el caso propuesto eso haya sido la excepción y no la regla. En otro orden de cosas, estamos dispuestos a juzgar que las intrigas de Iago son la causa indirecta de la muerte de Desdémona, que el encuentro de Macbeth con las brujas desencadena los sucesos que llevan al asesinato de Duncan, que la lectura de novelas de caballería provoca el comportamiento insensato de Don Quijote, a pesar de que no conocemos ni pretendemos que haya una ley universal que enlace con necesidad sucesos de este tipo. Contra este segundo grupo de ejemplos podría alegarse que no se debe confundir la causalidad con la motivación: aquélla es una relación entre fenómenos naturales, esta otra, en cambio, incluye como uno de sus términos una conducta humana. Un hecho puede ser la causa de otro hecho posterior en virtud de una ley previa que prescribe esta relación necesaria entre ellos; pero un acontecimiento se convierte en motivo de un acto de un ser racional sólo en virtud de la decisión libre que elige dejarse motivar por él. En tal caso, no cabe pensar en una ley que determine el enlace entre el motivo y el comportamiento motivado; pero tampoco es lícito hablar de causalidad, en el sentido ordinario del término. En cuanto a nuestro primer ejemplo, podría sostenerse que, a pesar de las apariencias en contrario, el concepto kantiano de causalidad le es aplicable; exigiríamos, en efecto, que exista una razón por la cual la piedra rompió el cristal, y esa razón tendría que operar de la misma manera en todas las ocasiones en que se presente, aunque en la situación considerada se haya producido sólo en este caso único.

Aun si admitimos que el sentido común se vale, sin saberlo, de un concepto de causalidad equivalente al definido por Kant, éste tropieza con otro obstáculo grave. Las leyes establecidas por la física moderna no expresan relaciones de sucesión temporal entre fenómenos singulares, sino relaciones de interdependencia funcional entre magnitudes. Las leyes de este tipo no dicen que todo cambio en la magnitud x siga inmediatamente a un cambio en la magnitud y, o sea un efecto suyo; lo que dicen es que cada vez que varía x, también varía y, y viceversa, según la relación funcional que la ley indica. Sólo con vistas a su aplicación técnica es razonable entender estas leyes como leyes causales. Tomemos, por ejemplo, la conocida relación entre la presión p, el volumen V y la temperatura T de un

gas ideal: $pV = RT$ (donde R es una constante). Interesados en obtener un aumento de la presión de un gas y pudiendo controlar su temperatura, entendemos —en este contexto y para estos efectos— que el incremento de la temperatura, a volumen constante, causa un aumento de la presión. Pero en un contexto distinto, cuando buscamos un efecto diferente, entendemos la misma ley de otra manera. Si queremos reducir la temperatura y controlamos el volumen, entendemos que una expansión del volumen causará una caída en la temperatura. Ahora bien, es verdad que la física del siglo XIX prefirió establecer relaciones funcionales de interdependencia y no de subordinación causal. Pero ése no era el ánimo de la ciencia de Newton, movida por el afán de descubrir las causas de los fenómenos.[221] Así, la segunda Ley del movimiento debe leerse en todo caso como una ley causal, aunque su expresión matemática sea semejante a la de la citada ley sobre los gases. Cuando se dice que la aceleración que recibe un cuerpo es directamente proporcional a la fuerza que se le imprime, no cabe sino entender que la aceleración es el efecto cuya causa es la acción de la fuerza.

En los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, Kant formula tres leyes a priori de la mecánica que aplican las analogías de la experiencia. La primera, que corresponde al principio de inherencia, establece la conservación de la materia, principio no formulado expresamente por Newton pero implícito en su sistema. La tercera, correspondiente al principio de interacción, se limita a reproducir la tercera Ley del movimiento de Newton, en que dicho principio se inspira: »En toda transmisión de movimiento acción y reacción son siempre iguales entre sí« (Ak 4:544; cf. el texto de Newton citado en §III.n219, p. 905). En cambio, la segunda ley de la mecánica, aunque es una aplicación del principio de causalidad, no reproduce la segunda Ley del movimiento de Newton. La segunda ley formulada por Kant dice así: »Toda trasformación de la materia tiene una causa externa«; a lo que se agrega la siguiente explicación entre paréntesis: »Todo cuerpo persiste en su estado de reposo o movimiento, en la misma dirección y con la misma velocidad, si una causa externa no lo compele a abandonar este estado« (Ak 4:543). Esta explicación reproduce la primera Ley del movimiento de Newton, conocida como principio de inercia.[222] Éste puede considerarse como un simple corolario de la segunda Ley del movimiento,[223] en virtud de la cual, si la fuerza que actúa

sobre un cuerpo es igual a cero, el cambio del movimiento es nulo y, por tanto, la velocidad es constante en magnitud y dirección. Sin embargo, no es difícil entender que Kant prefiriese adoptar como ley a priori de la mecánica este corolario puramente negativo y no la ley causal positiva de la que se lo puede derivar. Esta última establece una relación cuantitativa bien determinada entre la fuerza y la aceleración, la causa y el efecto; y aunque esa relación es muy simple, no hay ninguna razón para postular su validez a priori.[224] El principio de inercia, en cambio, permanecería inalterado aunque la relación entre fuerza y aceleración fuese otra; pues dice únicamente que si la fuerza es nula, no hay aceleración, si falta la causa no se produce el efecto.[225]

Parece haber una contradicción entre los principios kantianos de causalidad e interacción, pues este último exige que entre los fenómenos a que se aplica haya una acción causal recíproca simultánea, mientras aquél sólo puede cumplir el papel que Kant le asigna si el efecto es posterior a la causa. Un examen atento de la segunda Ley del movimiento de Newton permite disipar esta aparente contradicción. Dicha ley —que Kant y sus contemporáneos reconocían como prototipo de ley causal— establece una ecuación en uno de cuyos miembros aparece la causa, en el otro el efecto (cito y comento el texto de esta ley en §III.n223, pp. 906s). Esto significa que cualquier modificación de aquélla determina una variación concomitante de éste. La segunda Ley del movimiento contempla pues, en su misma forma, no solo la *posibilidad*, sino la *necesidad* de que la acción causal sea inmediata, instantánea, como exige el principio de interacción. Por otra parte, esa ley no correlaciona directamente la fuerza con el estado del objeto que ella trasforma, sino con el cambio de ese estado; la ecuación causal no vincula la magnitud de la fuerza a la variable de estado que su acción modifica (que en este caso es la *velocidad* del objeto en cuestión), sino a la derivada de esta variable con respecto al tiempo (la *aceleración*); para calcular la magnitud del cambio de estado producido por la acción de la fuerza tenemos que integrar esa ecuación, y el valor de la integral es cero si no media un lapso de tiempo entre el instante en que se inicia la acción de la fuerza y aquél para el cual deseamos evaluar el cambio producido por ella. De modo, pues, que con arreglo al segundo axioma del movimiento, aunque la acción de la causa es instantánea, ella provoca una trasformación

efectiva en el estado de la cosa sobre la cual se ejerce sólo con posterioridad al instante en que se empieza a ejercer.

El principio de interacción exige, para establecer la simultaneidad de dos fenómenos, que medie entre ellos una acción causal recíproca instantánea. Para establecer la simultaneidad de fenómenos distantes entre sí tiene que haber pues alguna forma de acción instantánea a distancia. La gravitación universal descubierta por Newton, que une en un sistema de acciones recíprocas todos los cuerpos del universo, constituye un ejemplo de interacción del tipo requerido. Los filósofos habían criticado la gravitación newtoniana justamente porque se transmitía instantáneamente a distancia. No podía concebirse un camino mejor para defenderla que el seguido por Kant cuando presenta la acción instantánea a distancia como una condición de posibilidad de la experiencia. Los críticos que habían pretendido desechar la idea de una atracción instantánea a distancia porque sólo concebían una acción causal entre cosas adyacentes, si no se decidían a abandonar este punto de vista estrecho, tenían que aceptar la consecuencia, igualmente inadmisible para ellos, de que no podía atribuirse simultaneidad más que a los hechos contiguos.

Todavía es de admirar el acertado análisis de Kant, aunque hoy sepamos que en este caso su entendimiento se propasó en el empeño de prescribirle a priori a la naturaleza sus leyes. La física contemporánea entiende que ninguna acción causal se propaga a una velocidad superior a la velocidad (finita) de la luz en el vacío; y aunque los progresos de la experimentación y de la teoría bien podrían poner de nuevo en su vigor la acción instantánea a distancia, subsistirá el hecho de que el saber empírico no se desvaneció durante este período en que prescindió de esa noción, que Kant incluía entre las condiciones de su posibilidad. Sin embargo, aunque la nueva física ha mostrado que Kant no tenía razón cuando juzgaba indispensable este concepto, ella ha confirmado el vínculo que Kant creía haber descubierto entre él y la posibilidad de establecer la simultaneidad objetiva entre fenómenos no contiguos. Si ninguna acción causal se propaga a una velocidad superior a la de la luz, sólo puede atribuirse simultaneidad absoluta a hechos que ocurran en un mismo lugar. En los demás casos, la simultaneidad de que puede hablarse es objeto de una definición convencional y es relativa al marco de referencia que se elija. Si de acuerdo con esa definición dos fenómenos no contiguos A y B son simultáneos con

respecto a un marco de referencia P, A precede a B, o B precede a A con respecto a cualquier otro marco de referencia Q, que se desplace con movimiento uniforme y rectilíneo relativamente a P.[226] La relatividad de la simultaneidad implica, como es natural, la relatividad de la sucesión. Pero esta última relatividad tiene un límite: el orden de sucesión de dos fenómenos A y B es absoluto, y A, digamos, precede a B con respecto a todos los marcos de referencia, cuando la distancia espaciotemporal entre A y B es tal que una acción causal iniciada en el lugar de A al tiempo de ocurrir este fenómeno, puede, en principio, afectar a B. Esta conclusión corrobora el análisis kantiano de la función del concepto de causalidad en la ordenación de la experiencia: también en la física relativista sólo la conexión causal entre dos fenómenos autoriza para establecer un orden objetivo de sucesión entre ellos.

No me cabe duda de que Kant atribuía a los principios de causalidad e interacción, lo mismo que al principio de conservación de la sustancia, un significado universal y una validez sin restricciones. En lugar de ver en ellos únicamente las reglas que nos guían paso a paso en la síntesis paulatina de los fenómenos que organiza progresivamente la experiencia, daba un gran salto en el vacío, y olvidando la cautela que debía haberle aconsejado su propia crítica de la cosmología racional, consideraba a estos principios como las leyes fundamentales del universo fenoménico que le dan su unidad y cohesión. De acuerdo con esto, vivimos en un mundo espaciotemporal formado por una cantidad fija de materia indestructible, unida en el espacio por la acción recíproca instantánea entre sus partes, ligada en el tiempo por la sucesión necesaria, rigurosamente determinada, de sus estados. La crítica de los conceptos de simultaneidad absoluta y de acción instantánea a distancia, a que me referí en el párrafo anterior, ha puesto fin a la pretendida vigencia universal del principio kantiano de interacción. La comunidad de los fenómenos en el espacio puede construirse retrospectiva o prospectivamente, pero no tiene sentido hablar de ella con respecto a un instante dado. El aquí y ahora es el punto de mira desde el cual me vinculo con los eventos pasados cuyos efectos pueden alcanzarme, con los eventos futuros que mis efectos pueden alcanzar; pero a los eventos que no me han alcanzado hasta ahora sólo podré juzgarlos contemporáneos de mi presente estado cuando, más tarde, me afecten sus

consecuencias y pueda asignarles una fecha en lo que, entonces, ya será mi pasado.

La eliminación de la acción instantánea a distancia destruye la aplicabilidad universal del principio de interacción, pero deja en pie el principio de causalidad.[227] Hacia 1930, la aplicación irrestricta de este principio fue puesta radicalmente en cuestión a raíz de recientes avances en la microfísica. Para apreciar el verdadero alcance de esta bullada »crisis« del principio de causalidad conviene precisar mejor los requisitos para que este principio sea efectivamente aplicable. Si decimos, simplemente, que todo lo que acontece en el mundo fenoménico está determinado, conforme a leyes universales, por lo que ha acontecido antes, esta afirmación, aunque irrefutable, no nos proporciona ni siquiera una guía que oriente nuestras investigaciones para la ordenación de una experiencia. Para que el concepto de relación causal preste utilidad es preciso disponer de criterios que nos permitan delimitar los »hechos« entre los cuales podemos establecerla. EI procedimiento seguido generalmente con este fin consiste en aislar en los fenómenos observables algunas características sencillas, reiteradas, fáciles de reconocer y de medir, y tratar de establecer las leyes generales que determinan la aparición y la variación de esas características. Se ha desarrollado de esta manera una pluralidad de sistemas que entrelazan causalmente diversos aspectos de la realidad que nos rodea.

El sueño de la ciencia moderna era integrar todos esos sistemas en uno solo, que conectase en una red única de leyes causales todas las características que se pudieran discernir en los fenómenos. Parecía natural derivar las variaciones en las características más complejas, de las leyes que rigen el cambio de las más simples; y se estimaba que éstas eran las leyes del movimiento, las leyes de la mecánica. De ahí el programa de la física de Newton: averiguar las leyes del movimiento por la observación de sus fenómenos para luego deducir de ellas todos los demás fenómenos (§III.n221, p. 906). Hacia 1800 la mecánica había definido el estado de movimiento de los cuerpos mediante dos cualidades simples, fáciles de observar y de medir, la posición y el momento cinético (producto de la masa y la velocidad), y creía haber establecido las ecuaciones diferenciales que gobiernan sus variaciones. Como estas ecuaciones tienen soluciones únicas, quien sepa integrarlas sólo necesita conocer la posición y el

momento cinético de todas las partículas materiales del universo en un instante dado para poder calcular su estado de movimiento en cualquier otro instante anterior o posterior. Los físicos del siglo XIX no tenían la menor sospecha de cómo podrían conectarse con las características del estado de movimiento de los cuerpos algunos de los fenómenos más conspicuos de nuestra experiencia, como el sabor de las frutas o el canto de los pájaros, la expresión de los rostros o el estilo individual de las obras de arte. Sin embargo, con una fantasía optimista muy común entre los científicos, la mayoría no dudaba de que, andando el tiempo, esa conexión se lograría descubrir. Sin otra base que esta esperanza, los divulgadores de la ciencia sostuvieron que ésta había establecido definitivamente el determinismo causal universal. Ahora bien, la llamada crisis de la causalidad en la microfísica concierne exclusivamente a la mecánica y no afecta en lo más mínimo las conexiones causales que hayan podido establecerse, al margen de ella, entre características fenoménicas de otro orden. Si es una ley universal que el manzano da manzanas y no melones, que el almidón bajo la acción de la saliva se convierte en azúcar, que el aumento de la demanda de una mercancía determina, *ceteris paribus*, un incremento del precio, la vigencia de tales leyes no se ve comprometida por los descubrimientos de la microfísica. Éstos han conducido, sí, a la adopción de una nueva mecánica, según la cual no es posible asignar simultáneamente una posición y un momento cinético determinados a una partícula de materia. El producto de la imprecisión mínima en el valor de cada una de estas dos magnitudes es una cantidad muy pequeña, pero finita, del orden de la constante de Planck h ($6{,}62608 \times 10^{-34}$ Joule-segundos). Importa subrayar que no se trata aquí sólo de una imposibilidad *de facto*, debida a las limitaciones actuales o eventuales de nuestra capacidad de observación. Las partículas de que habla la nueva mecánica obedecen a leyes tales que no pueden tener simultáneamente una posición y un momento cinético exactamente determinados. La información sobre el estado de movimiento de las partículas del universo, sujeta siempre al margen de indeterminación antedicho, no permite entonces predecir la evolución futura de esas dos variables. Esta imposibilidad, como puede verse, no obedece a que el principio de causalidad haya perdido su validez, sino a que no es posible determinar con precisión las características en que se apoyaba su aplicación

en el campo de la mecánica. Por otra parte, la nueva mecánica atribuye a los sistemas que estudia características mensurables cuya magnitud puede determinarse y cuya evolución puede predecirse con entera exactitud; pero su valor no mide hechos singulares efectivamente observables, sino la probabilidad de que tales hechos ocurran. La nueva mecánica acepta, pues, que vivimos en un mundo en que acontecen sucesos cuya ocurrencia en tal instante y lugar es imposible predecir. Parece, sin embargo, que más que de una crisis de la causalidad, se trata aquí de la quiebra del viejo principio metafísico *omne ens est omnimode determinatum*, que ya Kant sostenía que no vale para los fenómenos.[228]

Aunque la nueva mecánica no sea definitiva y se puedan desarrollar más tarde nuevas teorías físicas que rehabiliten la aplicabilidad a todos los fenómenos de una predicción basada en leyes causales, queda en pie el hecho de que durante varias décadas el saber empírico se ha sostenido y ha avanzado prescindiendo de la aplicación estricta del principio de causalidad en un terreno fundamental.[229] Por otra parte, el principio no ha sido simplemente abandonado; aun la microfísica tiene que suponer, por ejemplo, que la interacción entre sus instrumentos de observación y experimentación y los objetos de su estudio está determinada por leyes generales. Obviamente, la presencia de alguna regularidad en la sucesión de los fenómenos, la existencia de lo que podríamos llamar conexiones causales aproximadas, es imprescindible para llevar una vida inteligente que organiza una experiencia en torno suyo. Pero este requisito necesario es también suficiente: para constituir la experiencia basta que haya tales regularidades aproximadas, observables a la escala humana, aunque una mirada más penetrante descubra tras ellas el imperio del azar.

7

La doctrina kantiana de las categorías y los principios ofrece una visión estática de la experiencia. Enumera las formas generales de enlace que determinan la trabazón del saber empírico y procura demostrar la necesidad de que esa trabazón, en el caso de una experiencia temporal, como es la humana, esté constituida según esas formas y no otras; pero ignora la condición perpetuamente inacabada, en vías siempre de ampliarse

y complicarse, que caracteriza esa experiencia, justamente porque es temporal. El propósito que Kant persigue con su doctrina explica y hace excusable esta omisión. No pretende hacer un estudio sistemático del conocimiento empírico, dar una »teoría de la experiencia«, sino fundamentar críticamente la ontología. Para este fin, basta que muestre cómo es a la vez posible y necesario un conocimiento a priori de las cosas existentes, dentro de los límites indicados por la misma fundamentación. Ésta se apoya en la evidencia de que las condiciones que hacen posible una experiencia de objetos son condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. Un conocimiento de esas condiciones, aunque independiente, por su misma universalidad, de la presencia en persona de tal o cual objeto determinado, comprende un saber acerca de los requisitos más generales que ese objeto o cualquier otro tienen que cumplir para alcanzar la condición de tales. Un saber así, universal y a priori, acerca de todos los objetos de una posible experiencia, constituye una ontología, aunque restringida a los fenómenos.

Para esta fundamentación importa sobre todo la experiencia ya constituida, en la que se dan los objetos con sus caracteres necesarios, y no tanto el proceso en que se la va constituyendo, en que se van determinando esos objetos con dichos caracteres. El carácter temporal, procesual de la experiencia humana se destaca oportunamente en la fundamentación kantiana de la ontología, en cuanto ésta depende precisamente de ese carácter. Pero la metafísica de la experiencia dogmatizada en el sistema de los principios sólo nos da una lista de las reglas a que se ajustan todos los enlaces que componen una experiencia ya hecha, y no una indicación de las pautas que orientan a una experiencia en vías de irse componiendo. ¿Sigue ésta en su progreso metas preconcebidas, que dirigen a la espontaneidad enlazadora e imprimen un sello característico al conjunto de las representaciones enlazadas? ¿O crece simplemente al azar, por la adquisición pasiva de nuevos y nuevos contenidos de conciencia que surgen sin cesar con el correr del tiempo?

La justificación kantiana de la validez objetiva de las categorías —y por ende de la posibilidad de una ontología— se funda, como sabemos, en la exigencia de que todos los fenómenos que comparezcan ante mí *se puedan enlazar* con arreglo a las condiciones requeridas para su combinación ante una conciencia autoconsciente única. Tal exigencia no

implica, por cierto, que los fenómenos de mi experiencia *tengan que* enlazarse conforme a dichas condiciones, ni que *de hecho estén* enlazados así. Pero la concepción kantiana de la experiencia posible como un sistema unitario que comprende y enlaza conforme a las categorías la totalidad de los fenómenos que pueden surgir en el espacio y el tiempo (KrV, A 495/B 523s; A 582/B 610) sugiere inevitablemente que la experiencia efectiva no consiste en otra cosa que en la progresiva realización de ese sistema. Este pensamiento está implícito en la exposición de la Analítica trascendental, y se hace explícito en la Dialéctica, donde la consideración del proceso de la constitución efectiva de la experiencia, la meta que lo orienta y las representaciones que lo regulan permite a Kant explicar el origen y justificar la utilidad de las Ideas trascendentales de la razón. Como dice en *Prolegómenos*: »La totalidad absoluta de toda experiencia posible no es ella misma una experiencia, y sin embargo es un problema necesario para la razón, que para meramente representárselo precisa conceptos enteramente diferentes de los conceptos puros del entendimiento« o categorías. Estos conceptos de la razón son justamente las Ideas, definidas en ese mismo contexto como »conceptos necesarios cuyo objeto sin embargo no *puede* ser dado en ninguna experiencia« (Ak 4:328).

Kant descubre y define este género peculiar de representaciones en su intento de entender las tres disciplinas de la *metaphysica specialis* como el producto no de la fantasía mal encaminada de algunos individuos, sino de un extravío natural de la razón humana (§III.E.4). Vistas así, esas pseudociencias aparecen como investidas de cierta dignidad, suficiente quizás a ojos de Kant para salvaguardar el prestigio de los gobiernos y universidades que las patrocinaban; pero también como una amenaza permanente, que sólo una disciplina firme y alerta es capaz de domeñar. Esto confiere una importancia duradera a la obra de Kant, que viene así a ser no una mera refutación de opiniones o sistemas falsos, sino una crítica de la razón pura misma, en cuanto ésta engendra desde su propio fondo los espejismos que esas disciplinas luego elaboran (KrV, A XII; B 27).

Satisfecho de los servicios que le ha prestado la lógica formal escolar en la determinación del inventario de las categorías, Kant recurre una vez más a ella para establecer una lista de las Ideas. Aquéllas, como conceptos del entendimiento que forja conceptos como predicados de juicios posibles, corresponden a la tabla de las funciones de la unidad en el juicio; éstas,

como conceptos de la razón que subordina las reglas del entendimiento bajo principios, habrán de corresponder a las formas de subordinación en el silogismo.

> En todo silogismo pienso primero una *regla* (mayor) con el entendimiento. Luego, mediante la *facultad de juzgar*, *subsumo* un conocimiento bajo la condición de la regla (menor). Por último, *determino* mi conocimiento mediante el predicado de la regla (conclusión), y por ende a priori mediante la razón. Así, la relación que la premisa mayor, esto es, la regla, exhibe entre un conocimiento y su condición constituye las diversas clases de silogismo. Estas son justamente tres, como son las clases de juicio en general, en cuanto se distinguen según el modo como expresan la relación del conocimiento en el entendimiento, a saber: silogismos *categóricos*, *hipotéticos* y *disyuntivos*.
>
> (KrV, A 304/B 360s)

En su uso lógico, la razón no hace sino buscar la condición general de que depende un juicio (la conclusión); »el silogismo mismo no es otra cosa que un juicio efectuado mediante la subordinación de su condición bajo una regla general (premisa mayor)«. Esta regla puede de nuevo someterse al mismo proceso, correspondiendo entonces buscar la condición de la condición (mediante un prosilogismo). Se ve así que la norma propia de la razón en general en su uso lógico consiste en »buscar lo incondicionado que corresponde al conocimiento condicionado del entendimiento, con lo cual su unidad se completa« (KrV, A 307/B 364). Así como la forma de los juicios, operando como concepto de la síntesis de intuiciones, generaba categorías que rigen el empleo del entendimiento en la experiencia, cabe esperar que »la forma de los silogismos, aplicada a la unidad sintética de las intuiciones con arreglo a las categorías, dé origen a ciertos conceptos a priori peculiares, que podemos llamar conceptos puros de la razón o *Ideas trascendentales*« (KrV, A 321/B 378). Kant muestra con un ejemplo cómo la conclusión del silogismo refiere a cierto objeto un predicado que la premisa mayor concibe en toda su extensión subordinado a una condición. La extensión completa del concepto referida a tal condición es la *universalidad* [*Allgemeinheit*]. A ella corresponde en la síntesis de las intuiciones, la *totalidad* (*Allheit*, *universitas*) de las condiciones. »El concepto trascendental de la razón no es pues otro que el concepto de la

totalidad de las condiciones para algo condicionado dado. Como sólo lo *incondicionado* hace posible la totalidad de las condiciones y, a la inversa, la totalidad de las condiciones es en cada caso ella misma incondicionada, se puede definir en general un concepto puro de la razón como el concepto de lo incondicionado en cuanto contiene un fundamento de la síntesis de lo condicionado« (KrV, A 322/B 379). Habrá tantos conceptos puros de la razón cuantas clases de relación concibe el entendimiento mediante las categorías. Corresponderá pues, buscar »PRIMERO lo *incondicionado* de la síntesis *categórica* en un *sujeto*; SEGUNDO, lo *incondicionado* de la síntesis *hipotética* de los miembros de una *serie*; TERCERO, lo *incondicionado* de la síntesis *disyuntiva* de las partes en un *sistema*« (KrV, A 323/B 379). Estos conceptos corresponden precisamente a las tres clases de silogismo arriba distinguidas, »cada una de las cuales avanza mediante prosilogismos hacia lo incondicionado: la primera hacia el sujeto que no es a su vez predicado, la segunda hacia el supuesto que no presupone nada, la tercera hacia un conjunto de miembros de una disyunción, al que no es preciso agregar nada más para completar la división de un concepto« (KrV, A 323/B 379s). Según Kant, las tres representaciones de lo incondicionado así definidas equivalen respectivamente (i) a la Idea psicológica de la sustancia espiritual indestructible, (ii) a las Ideas cosmológicas del comienzo temporal y el límite espacial del universo, del elemento simple que integra los compuestos, de la causa primera de las series de efectos y del ser necesario que funda el acontecer contingente, y (iii) a la Idea teológica de la *omnitudo realitatis*. La »ilusión trascendental« que da nacimiento a las pseudociencias de la metafísica especial consiste en tomar estas Ideas, que no representan más que una exigencia del pensamiento en pro de la unidad de la experiencia, por representaciones de realidades efectivamente existentes que satisfacen tal exigencia. Entendidos así, los tres géneros de Idea trascendental se traducen en otros tantos intentos de determinar positivamente la noción de una cosa en sí, independiente de su aparición en la experiencia. Volveré sobre esto en la Parte IV. Por ahora me refiero solamente a la función que Kant atribuye a las Ideas, entendidas en su sentido recto, en la orientación y la organización progresiva de la experiencia.

Kant hace una primera referencia a esta función de las Ideas en el capítulo segundo de la Dialéctica trascendental, »La antinomia de la razón

pura«, que desarrolla la crítica de la cosmología racional; la sección octava de ese capítulo se titula: »El principio regulativo de la razón pura con respecto a las Ideas cosmológicas« (KrV, A 508ss/B 536ss). En el campo de aplicación de estas Ideas es especialmente obvio que jamás podrá encontrarse lo incondicionado que ellas representan. »Pues en la sensibilidad, esto es, en el espacio y el tiempo, cada condición que podamos alcanzar en la exposición de fenómenos dados está condicionada a su vez, porque éstos no son objetos en sí, entre los que podría en todo caso hallarse lo absolutamente incondicionado, sino sólo representaciones empíricas, que siempre tienen que hallar en la intuición la condición que las determina espacial o temporalmente« (KrV, A 508/B 536). Más aún, el intento de representarse lo incondicionado en el campo de la cosmología, sea como el límite de la materia en el espacio o como el átomo o ingrediente elemental e indivisible de la misma, como el comienzo de los fenómenos en el tiempo o su primera causa incausada, nos sume en inconciliables contradicciones. Sin embargo, la representación de lo incondicionado por las Ideas cosmológicas tiene una aplicación legítima; no hay que entenderla, eso sí, como un *axioma*, que nos exija pensar en la totalidad como efectivamente existente en el objeto, sino como un *problema* para el entendimiento, que lo dispone a emprender y proseguir el ascenso o regreso a lo largo de la serie de las condiciones de algo condicionado dado, con vistas a la perfección representada en la Idea. El principio de la razón que prescribe el ascenso a lo incondicionado es pues, en rigor, »sólo una *regla* que ordena un *regressus* en la serie de las condiciones de fenómenos dados, al cual nunca le está permitido detenerse en algo absolutamente incondicionado« (KrV, A 508s/B 536s). Esta regla no puede decir qué es el objeto, sino solamente cómo hay que disponer el ascenso o regreso empírico a lo largo de la serie de las condiciones, a fin de alcanzar el concepto completo del objeto. »La Idea de la razón se limita pues a prescribir una regla a la síntesis regresiva de la serie de las condiciones, conforme a la cual esta síntesis avanza desde lo condicionado, a través de todas las condiciones subordinadas las unas a las otras, hasta lo incondicionado, aunque éste no es alcanzado jamás. Pues lo absolutamente incondicionado no se encuentra de ninguna manera en la experiencia« (KrV, A 510/B 538).

La concepción así esbozada se generaliza y elabora luego en los dos apéndices de la Dialéctica, »Del uso regulativo de las Ideas de la razón

pura« y »Del propósito último de la dialéctica natural de la razón humana« (KrV, A 642-704/B 670-732). Kant ha completado ya la crítica de las tres disciplinas de la *metaphysica specialis*, en que ha expuesto el papel de las Ideas trascendentales como fuentes de la ilusión o espejismo que inspira y orienta estas pretendidas ciencias. Expresa, sin embargo, su confianza en que las Ideas tienen, a pesar de todo, una función positiva y legítima. Según él, tiene que ser así, puesto que estas Ideas proceden de la naturaleza misma de nuestra razón y no es verosímil que ella genere representaciones unívocamente perniciosas, carentes de toda justificación y utilidad.[230] La ilusión nace de entender que las Ideas de la razón —al modo de las categorías del entendimiento— tienen un uso constitutivo, es decir, que nos proporcionan el concepto de objetos determinados. Tal uso es imposible, pues sólo podemos formarnos un concepto determinado de los objetos de una experiencia posible y los entes representados por las Ideas no lo son, por definición. En cambio, ellas tienen »un excelente e imprescindible uso regulativo necesario«, consistente en señalar al entendimiento »una cierta meta, con vistas a la cual las líneas directivas de todas sus reglas confluyen en un punto«. Aunque éste es »sólo una Idea (*focus imaginarius*), esto es, un punto del cual los conceptos del entendimiento realmente no proceden, ya que cae completamente fuera de los límites de la experiencia posible, sirve, sin embargo, para procurar a esos conceptos la máxima unidad y la máxima extensión« (KrV, A 644/B 672). Según Kant, la ilusión de que estas líneas directivas del entendimiento proceden de un objeto efectivamente existente fuera del campo del conocimiento empírico posible es inevitable; pero no tiene que engañarnos después que la *Crítica* nos ha mostrado su origen y hemos adquirido el hábito de enjuiciar rectamente sus diversas manifestaciones.[231]

Para aclarar la naturaleza de esta función regulativa de las Ideas, en virtud de la cual ellas pueden orientar el empleo de los conceptos del entendimiento aunque no posean una referencia directa a los objetos de estos conceptos, Kant distingue entre dos modos de usar la razón. Ésta puede definirse como la facultad que permite derivar lo particular de lo universal. Lo universal puede estar dado con certeza, y entonces se requiere únicamente la intervención de la facultad de juzgar, que subsume, para que lo particular quede determinado por lo universal. En este caso hablamos de

un uso *apodíctico* de la razón. O bien, lo universal es meramente supuesto, en forma problemática; lo particular, en cambio, está dado con certeza, pero la universalidad de la regla de que este caso particular sería una consecuencia es todavía un problema. En tal caso hablamos de un uso *hipotético* de la razón. Éste consiste en confrontar con la regla propuesta varios casos particulares que son todos ellos ciertos; cuando parezca que todos los casos señalables derivan de esa regla, se podrá concluir que ella es de veras universal y se podrán inferir de ella también otros casos, que no estén dados con certeza (KrV, A 646s/B 674s). El uso hipotético de la razón a partir de Ideas presupuestas como conceptos problemáticos no es propiamente constitutivo, vale decir, no es tal que nos permita en rigor proclamar la verdad de la regla universal adoptada como hipótesis. Pues, ¿cómo podríamos conocer todas las consecuencias posibles que, al derivarse del principio hipotético supuesto, demostrarían su universalidad? Se trata más bien de un uso regulativo, gracias al cual se introduce la unidad en las representaciones cognitivas particulares, hasta donde es posible, y se aproxima así la regla a la universalidad. »El uso hipotético de la razón se encamina, pues, hacia la unidad sistemática de los conocimientos del entendimiento […]. A su vez, esta unidad sistemática (como mera Idea) es sólo una unidad proyectada que no debe considerarse dada, sino sólo [propuesta] como un problema; pero sirve para hallarle un principio al uso variado y particular del entendimiento, guiando así también a éste en lo que concierne a los casos que no están dados, y haciéndolo coherente« (KrV, A 647/B 675).

Se ve claramente que la unidad sistemática de los conocimientos múltiples del entendimiento es un principio puramente lógico o metodológico, destinado a procurar a éstos la mayor coherencia y concordancia posibles. Parecería, sin embargo, que presupone un principio ontológico o trascendental que establezca en las cosas mismas el fundamento de la coherencia y concordancia buscadas.[232] Kant ilustra esta situación explicando en detalle una forma muy importante del uso hipotético de la razón. A pesar de la diversidad inagotable de las cosas que nos rodean, no dudamos de que se las puede clasificar en especies, que es posible agrupar a su vez en géneros, y así sucesivamente, hasta abarcar toda la realidad en una clasificación jerárquica. Kant llama a esta hipótesis el

principio de la homogeneidad, y observa que guía a todos los investigadores en la elaboración y ordenación de sus conceptos. Un corolario suyo es la célebre máxima atribuida a Ockam: *entia præter necessitatem non esse multiplicanda*. La investigación de lo real se orienta además por otras dos hipótesis, complementarias de ésta. Una de ellas es el *principio de la especificación*: el científico no sólo presupone que cada especie particular puede agruparse con otras en un tipo más general, sino además que ella puede descomponerse en subespecies diferentes, correspondientes a los variados modos de ser de sus miembros. También para expresar esta ley Kant propone un adagio latino: *entium varietates non temere esse minuendas*. La otra hipótesis es el *principio de la afinidad o continuidad de las formas*, según el cual todos los géneros y especies se integran en un sistema único, entre cuyos elementos ínfimos no hay saltos bruscos. Es claro que estos tres principios no pueden proceder de la experiencia; están llamados justamente a guiarnos en la determinación de los casos que aún no han sido incorporados a ella. Por otra parte, aunque claramente se trata de principios metodológicos, normas de investigación, para que se pueda aplicarlos parece necesario presuponer principios ontológicos que los justifiquen. Kant escribe a propósito del principio de homogeneidad o »ley de los géneros«, como lo llama en este pasaje:

> Si hubiese entre los fenómenos que se nos presentan una diversidad tan grande, no digo en cuanto a la forma (pues, en este respecto podrían ser todos parecidos), sino en cuanto al contenido, esto es, en cuanto a la multiplicidad de los entes existentes, de modo que ni siquiera el entendimiento humano más agudo lograse, comparándolos, descubrir entre ellos la menor semejanza (un caso que bien cabe concebir), la ley lógica de los géneros no tendría efecto, y no se podría formar ningún concepto de género, ni concepto general alguno, ni siquiera existiría el entendimiento, que sólo se ocupa con tales conceptos.
>
> (KrV, A 653s/B 681s)

Parece pues que, para ser aplicable a los objetos de la naturaleza, el principio lógico de homogeneidad presupone un principio trascendental. Conforme a éste lo múltiple de una experiencia posible exhibiría cierta homogeneidad, sin la cual no podrían formarse conceptos empíricos y la experiencia no sería posible. Después del último texto citado, Kant saca

expresamente esta conclusión (KrV, A 654/B 682). Sin embargo, admite que no es posible determinar a priori el grado de homogeneidad requerido. Éste se relaciona, sin duda, con las condiciones mentales empíricas del sujeto que organiza la experiencia. El principio trascendental de la homogeneidad de la naturaleza es, pues, esencialmente indeterminado; afirma que tiene que haber alguna semejanza entre los fenómenos, pero no especifica cuánta debe ser. Una indeterminación similar afecta a los otros dos principios. Kant lo destaca especialmente a propósito del principio de afinidad o ley de la continuidad de las formas. Este presupone un principio trascendental (*lex continui in natura*), ya que sin él el entendimiento podría verse extraviado por el principio lógico, que le prescribiría un camino talvez opuesto a la verdad de las cosas (KrV, A 660/B 688).

> Se ve fácilmente, empero, que esta continuidad de las formas es una pura Idea, no siendo posible exhibir en la experiencia un objeto congruente con ella, *no sólo* porque las especies en la naturaleza están efectivamente divididas y deben representar por tanto una cantidad discreta y, si el tránsito gradual de la afinidad entre ellas fuese continuo, tendrían que contener una infinitud actual de miembros intermedios, situados entre dos especies dadas, lo cual es imposible; *sino además*, porque de esta ley no podemos hacer ningún uso empírico determinado, ya que no indica ningún carácter de la afinidad, conforme al cual tuviésemos que buscar la gradación de sus diferencias dentro de los límites por él señalados, sino que contiene únicamente la indicación general de que tenemos que buscarlas.
>
> (KrV, A 651/B 690)[233]

Hemos hallado, pues, tres principios que parecen trascendentales, pero proponen puras Ideas para guiar a la razón en su uso empírico; Ideas que ésta sólo puede perseguir asintóticamente, aproximándose a ellas, pero sin alcanzarlas jamás. Estos principios sintéticos a priori tienen una validez objetiva, pero indeterminada; sirven de regla a la experiencia posible y pueden emplearse con éxito como normas heurísticas en la elaboración de una experiencia efectiva, y sin embargo, como conciernen a meras Ideas, no es posible ofrecer de esos principios una deducción trascendental en sentido

estricto. Tal es la paradoja que Kant propone resolver con su concepto del uso regulativo de la razón, que finalmente explica así:[234]

> El entendimiento es un objeto (*Gegenstand*) para la razón, tal como la sensibilidad lo es para el entendimiento. Establecer la unidad sistemática de todas las posibles operaciones empíricas del entendimiento es una tarea de la razón, así como el entendimiento vincula con conceptos lo múltiple de los fenómenos y lo subordina a leyes empíricas. Pero las operaciones del entendimiento, sin esquemas de la sensibilidad, son *indeterminadas*; del mismo modo, la *unidad de la razón* es por sí *indeterminada* en lo que respecta a las condiciones bajo las cuales el entendimiento debe unificar sistemáticamente sus conceptos y el grado en que debe hacerlo. Sin embargo, aun cuando no es posible encontrar en la intuición un esquema para la unidad sistemática cabal de todos los conceptos del entendimiento, puede y debe darse un *analogon* de tal esquema; tal es la Idea del *máximo* en la división y unificación del conocimiento intelectual en un principio. Pues lo más grande y absolutamente completo se puede pensar determinadamente, con sólo omitir todas las condiciones restrictivas, que dan una multiplicidad indeterminada. La Idea de la razón es, pues, un *analogon* de un esquema de la sensibilidad, pero con la diferencia de que la aplicación del concepto del entendimiento al esquema de la razón no es un conocimiento del objeto mismo (como en la aplicación de las categorías a sus esquemas sensibles), sino sólo una regla o principio de la unidad sistemática de todo uso del entendimiento. Puesto que cada principio que le fija a priori al entendimiento la unidad cabal de su uso vale también, aunque sólo indirectamente, para el objeto de la experiencia, así también los principios de la razón pura tendrán validez objetiva con respecto a este último, pero no para *determinar* algo en él, sino sólo para señalar el procedimiento según el cual el uso empírico y determinado del entendimiento en la experiencia puede alcanzar la concordancia total consigo mismo, en virtud de que se lo conecta, *en la medida de lo posible*, con el principio de la unidad cabal y se lo deriva de él.
>
> (KrV, A 664-666/B 692-694)

Se aclara así el misterio de estos principios a priori objetivamente válidos, pero indeterminados, que pueden lícitamente aplicarse a los fenómenos de la experiencia, pero no admiten una deducción trascendental propiamente tal. Kant propone llamar máximas de la razón a todos los principios subjetivos que no se basan en la naturaleza del objeto, sino en el interés de la razón con vistas a una cierta perfección posible del conocimiento de ese objeto. Dos principios de esta clase, que, entendidos como principios constitutivos, como verdades acerca de lo que las cosas son, se contradicen, no se oponen necesariamente si se los entiende como máximas. Kant cita aquí el caso de las dos leyes aparentemente contrarias de la homogeneidad y la especificación. En la *Crítica del juicio* utilizará este enfoque para dar solución al conflicto clásico entre la teleología y el mecanicismo, la explicación de los fenómenos por las causas finales y por las causas eficientes (Ak 5:395ss).

Tras estas consideraciones Kant puede abordar, en el segundo apéndice de la Dialéctica (KrV, A 669ss/B 697ss), la justificación de la función positiva de las Ideas trascendentales—psicológica, cosmológica y teológica — en la organización de la experiencia. Llama a esta justificación la deducción trascendental de las Ideas, pero advierte que tal »deducción« tendrá un carácter muy diferente de la ofrecida para las categorías, como es muy diferente también el tipo de validez que aquí se trata de demostrar. Para aclarar lo que se propone, Kant introduce un nuevo distingo. »Es muy distinto —dice— que algo sea dado a mi razón como un *objeto simplemente* o sólo como un *objeto en la Idea*. En el primer caso, mis conceptos se encaminan a determinar el objeto; en el segundo se trata en realidad sólo de un esquema, al cual no se asigna directamente ningún objeto, ni siquiera hipotéticamente, sino que sirve sólo para representarnos otros objetos mediante la referencia a esta Idea, según su unidad sistemática, o sea, indirectamente« (KrV, A 670/B 698). La Idea no es, pues, un concepto ostensivo, sino únicamente heurístico, e indica, no como está constituido un objeto, sino como nosotros debemos buscar, guiados por ella, la constitución e interconexión de los objetos de la experiencia. La »deducción« propuesta de las Ideas trascendentales de la razón consistirá en mostrar que, aun cuando éstas no se refieren *propiamente* a ningún objeto —alma, mundo, Dios— que les corresponda y al cual determinen, conducen a la unidad sistemática de todas las reglas del uso empírico de la razón y

amplían el conocimiento empírico sin jamás oponérsele, gracias justamente a que presuponen tales objetos *en la Idea*. Si ello es así, será, sin duda, una máxima necesaria de la razón proceder conforme a tales Ideas. Se habría justificado entonces el empleo de las Ideas trascendentales de la razón »no como principios constitutivos de la ampliación de nuestro conocimiento a más objetos de los que la experiencia puede dar, sino como principios regulativos de la unidad sistemática de lo múltiple del conocimiento empírico en general, el cual gracias a ellas es cultivado y corregido dentro de sus propios límites más de lo que podría ocurrir sin tales Ideas, por el mero uso de los principios del entendimiento« (KrV, A 671/B 699).

No comentaré las explicaciones bastante claras y algo repetidas en que Kant elabora lo que acaba de plantear. Culminan en un pasaje que según él resume »el resultado de toda la dialéctica trascendental« y precisa finalmente la función positiva de las Ideas de la razón pura.

> La unidad de la razón es la unidad del sistema,[235] y esta unidad sistemática no sirve a la razón objetivamente como principio para difundirla [*sie…zu verbreiten*] sobre los objetos, sino subjetivamente como máxima para difundirla sobre todo conocimiento empírico posible de los objetos. En todo caso, la conexión sistemática que la razón puede conferir al uso empírico del entendimiento no sólo fomenta su difusión [*Ausbreitung*], sino que preserva a la vez la rectitud de ese uso; y el principio de esta unidad sistemática es también objetivo, aunque de modo indeterminado (*principium vagum*), no como principio constitutivo, para determinar algo con respecto a su objeto directo, sino como mero principio regulativo y como máxima, para fomentar y consolidar hasta lo infinito (lo indefinido) [*ins Unendliche (Unbestimmte)*] el uso empírico de la razón abriendo nuevas vías que el entendimiento no conoce, sin contrariar en ello jamás ni en lo más mínimo las leyes de su uso empírico.
>
> (KrV, A 680/B 708)

La razón sólo puede concebir esta unidad sistemática si le da a su Idea un objeto, el cual, naturalmente, no puede estar contenido en ninguna experiencia. Sería errado ver en esta Idea la afirmación o siquiera la hipótesis de una cosa existente a la cual se pretendiera atribuir el

fundamento de la organización sistemática del mundo. »Más bien se deja enteramente sin decidir [*unausgemacht*] la índole que pueda tener en sí mismo el fundamento de esa organización, el cual escapa a nuestros conceptos; y se adopta únicamente una Idea como el punto de vista desde el cual viene a ser posible difundir esa unidad tan esencial para la razón y tan saludable para el entendimiento« (KrV, A 681/B 709). El objeto de la Idea no es más que el esquema de ese principio regulativo, en virtud del cual la razón difunde sobre toda la experiencia la unidad sistemática hasta donde puede. Las páginas siguientes de la *Crítica* interpretan a la luz de esta concepción la función regulativa de las tres Ideas de la psicología, la cosmología y la teología. El lector podrá determinar por su cuenta si las Ideas del alma y de Dios juegan o no, junto a la Idea de mundo, un papel necesario en la organización de la experiencia. Sería largo discutirlo aquí. Mi propósito ha sido sólo presentar en sus líneas fundamentales esta doctrina de la función regulativa de las Ideas, que completa, según Kant, la tarea crítica de la razón pura (KrV, A 670/B 698), y sin la cual su filosofía de la experiencia queda trunca.

8

En las dos introducciones a la *Crítica del juicio* (1790) Kant se refiere una vez más al proceso de la organización efectiva de la experiencia y la necesidad de un principio trascendental que lo regule vuelve a ser objeto de la consideración de Kant.[236] Reaparecen aquí varios temas ya tratados en los apéndices de la Dialéctica trascendental, pero en medio de tantas novedades que lo que aquí se desarrolla aparece como una doctrina nueva, que reforma y reemplaza a la teoría arriba expuesta sobre la función regulativa de las Ideas de la razón, y no como un complemento que la perfecciona.

La innovación más notoria está en el modo de concebir la *Urteilskraft*, la »facultad de juzgar«, que será justamente el tema del libro.[237] Kant distinguía ya en la primera *Crítica* tres »facultades«, correspondientes a las tres funciones asignadas tradicionalmente a la inteligencia: concebir, juzgar, inferir. La íntima asociación que Kant establece entre el concepto y el juicio afecta, sin duda, la peculiaridad de la facultad de juzgar, que, en general,

hace un papel deslucido al lado de las otras dos facultades intelectuales, el entendimiento y la razón. Con todo, ya en el texto de 1781 hay dos indicios que dejaban barruntar la importancia que en la economía del conocimiento cobrará la facultad intermedia a la luz de la obra de 1790, destinada expresamente a examinarla. En primer lugar, la facultad de juzgar está más atada que el entendimiento y la razón a la individualidad de cada cual: su ejercicio no puede enseñarse; la falta de juicio es un defecto irremediable, »lo que propiamente se llama tontería« (KrV, A 133n/B 172n). En segundo lugar, la facultad de juzgar es sede de iniciativas, que pueden ser funestas, pero en todo caso son libres y contrastan con la fijeza congénita que Kant atribuye al funcionamiento de las otras dos facultades. En particular, las ilusiones dialécticas nacidas de un uso extraviado de las Ideas trascendentales »deben atribuirse siempre a una falla de la facultad de juzgar, nunca al entendimiento o a la razón« (KrV, A 645/B 671). La facultad de juzgar se define en la primera *Crítica* como »la facultad de subsumir bajo reglas«, esto es, la capacidad de discernir si un caso particular cae o no bajo una regla dada (KrV, A 132/B 171). La razón en su uso apodíctico, cuando lo universal está dado con certeza, requiere la colaboración de la facultad de juzgar que subsume, para que lo particular quede determinado por lo universal. Por otra parte, la facultad de juzgar, así caracterizada, no juega ningún papel en el uso hipotético de la razón, en que ésta busca y proyecta lo universal adecuado a casos particulares dados (KrV, A 646s/B 674s). En cambio, la *Crítica del juicio* define la facultad de juzgar de un modo mucho más amplio, como »la facultad de pensar lo particular«.[238] Si lo universal (la regla, el principio, la ley) está dado, la facultad de juzgar, que subsume bajo ello lo particular, ejerce una función *determinante*; si sólo lo particular está dado, y la facultad de juzgar tiene que encontrar lo universal que le corresponde, su función es únicamente *reflexiva* (Ak 5:179).[239]

Como se puede ver, la *Crítica de la razón pura* se refería sólo a una de las funciones de la facultad de juzgar, la que ahora se llama determinante. A la luz de los textos referidos es difícil resistir la conclusión de que su otra función, la reflexiva, coincide con ese uso hipotético de la razón al que Kant asignó en la primera *Crítica* la tarea de regular la organización sistemática de la experiencia. La tercera *Crítica* atribuye esa misma misión

al juicio reflexivo,[240] y su cumplimiento suscita el mismo problema que se planteaba en la otra obra a propósito de los procedimientos metodológicos de la razón en su uso hipotético. En ambos casos, Kant intenta mostrar que la ejecución de la tarea prescrita sólo puede ejecutarse si se da por supuesto un cierto principio trascendental. Los nuevos conceptos de que Kant se vale le permiten ahora ser mucho más claro y preciso en cuanto a la naturaleza y alcance de este principio. Pero las consideraciones con que justifica su necesidad son del todo análogas en el primer apéndice a la Dialéctica, donde trata del principio regulativo de la razón, y en las introducciones a la *Crítica del juicio*, donde investiga el principio trascendental de la facultad de juzgar.

> Con respecto a los conceptos universales de la naturaleza, bajo los cuales únicamente es posible, en general, un concepto de experiencia (sin una determinación empírica especial), la reflexión tiene su guía [*Anweisung*] en el concepto de una naturaleza en general, esto es, en el entendimiento, y la facultad de juzgar no requiere un principio especial de la reflexión […]. Pero para aquellos conceptos que es preciso hallar para intuiciones empíricas dadas y que presuponen una ley particular de la naturaleza, según la cual únicamente es posible la experiencia en particular, la facultad de juzgar necesita un principio peculiar, igualmente trascendental de su reflexión, y no cabe remitirla de nuevo a leyes empíricas ya conocidas y convertir la reflexión en una simple comparación con formas empíricas para las que uno ya tiene conceptos. Pues surge la pregunta ¿cómo podríamos esperar que mediante la comparación de percepciones se llegue a conceptos empíricos de lo que es común a las diversas formas naturales, si la naturaleza (como bien cabe pensar) hubiese puesto en éstas, debido a la gran variedad de sus leyes empíricas, una heterogeneidad tan grande que toda o casi toda comparación resultase inútil para establecer una concordancia y jerarquía de especies y géneros entre dichas formas naturales? Toda comparación de representaciones empíricas para reconocer en las cosas de la naturaleza leyes empíricas y formas específicas acordes con éstas, así como, por comparación de estas formas con otras, descubrir formas genéricas coincidentes, presupone, pues, que la naturaleza guarde también con respecto a sus leyes

> empíricas una cierta economía adecuada a nuestra facultad de juzgar y una uniformidad captable por nosotros; y este supuesto debe preceder a toda comparación, como principio a priori de la facultad de juzgar.
>
> (Ak 20:212s)[241]

Este principio, según Kant, es una presuposición indispensable para que el juicio reflexivo pueda emprender la tarea inmensa de organizar una experiencia conexa con nuestras percepciones de una naturaleza que contiene una infinita multiplicidad de leyes empíricas (Ak 5:184). Como Kant destaca reiteradamente, aunque todos los fenómenos de la experiencia se ajusten necesariamente a las leyes trascendentales que expresan las condiciones universales de su posibilidad, no es absurdo pensar que las leyes y formas empíricas de la naturaleza no se puedan ordenar en un sistema que la mente humana sea capaz de abarcar. Es posible una variedad tan infinita de esas leyes y una heterogeneidad tan grande de estas formas que

> el concepto de un sistema conforme a estas leyes (empíricas) tiene que ser del todo ajeno al entendimiento y no se puede comprender ni la posibilidad ni aun menos la necesidad de un todo así. Sin embargo, la experiencia particular, interconectada integralmente según principios constantes, necesita también esta conexión sistemática de las leyes empíricas, para que la facultad de juzgar pueda subsumir lo particular bajo lo universal […] sucesivamente, hasta alcanzar las leyes empíricas supremas y las formas naturales adecuadas a ellas, y así considerar como un sistema el agregado de las experiencias particulares; pues, sin este supuesto no puede tener efecto la conexión integral de la experiencia conforme a leyes, o sea, su unidad empírica.
>
> (Ak 20:203)

El ejercicio del juicio reflexivo sobre objetos dados presupone evidentemente que »para todas las cosas de la naturaleza se pueden encontrar conceptos empíricamente determinados« (Ak 20:211). Se supone así que la naturaleza, en su variedad empírica, guarda cierta proporción con la capacidad humana de proyectar conceptos generales que agrupen los fenómenos particulares que le son dados. Esto equivale a representarse a la naturaleza como si hubiera sido hecha para que la humana facultad de

juzgar reflexione sobre ella y la ordene bajo conceptos. La posibilidad reconocida de que no sea así, de que la naturaleza nos exhiba una variedad inabarcable de formas, hace de la unidad sistemática que postulamos algo contingente, casual, para nuestra comprensión. Por otra parte, hay que presuponer necesariamente esa unidad, pues de otro modo no tendría lugar la conexión cabal de los conocimientos empíricos en un todo de la experiencia. Por esto, »la facultad de juzgar tiene que adoptar como un principio a priori para su propio uso, que lo que hay de contingente [*zufällig*] para la comprensión humana en las leyes particulares (empíricas) de la naturaleza contiene, sin embargo, una unidad legal, inexplicable, pero concebible para nosotros, en el enlace de su multiplicidad en una experiencia posible de suyo« (Ak 5:183s). En virtud de este principio, la facultad de juzgar concibe a la naturaleza como adecuada a un fin. »Pues la adecuación a un fin es una legalidad de lo contingente en cuanto tal [*Denn Zweckmäßigkeit ist eine Gesetzmäßigkeit des Zufälligen als einen solchen*]« (Ak 20:217).

Este principio de la facultad de juzgar —en virtud del cual ella piensa la naturaleza como dotada inexplicablemente de un orden en sus formas, que le posibilita su labor sistematizadora— no puede entenderse como un principio constitutivo, que nos diga como las cosas efectivamente son. Se trata, dice Kant, de una ley que la facultad de juzgar se da a sí misma, de una norma que la guía en su reflexión sobre los conceptos y sus relaciones, indispensable para proceder a buscarlos, pero que en modo alguno asegura que serán encontrados. Es un principio trascendental, en cuanto contiene la condición a priori para el ejercicio de una función sin la cual no se puede constituir una experiencia efectiva; pero tiene el carácter de un principio subjetivo, pues es sólo una »máxima« para esta función. El concepto trascendental de la adecuación de la naturaleza a un fin »no atribuye nada al objeto (la naturaleza), sino representa solamente el único modo como tenemos que proceder en la reflexión acerca de los objetos de la naturaleza con vistas a una experiencia cabalmente interconectada« (Ak 5:184). Esta máxima de la facultad de juzgar encuentra una expresión particularizada en numerosas proposiciones que no pueden ser sino a priori y que, sin embargo, no se podrían justificar trascendentalmente, a menos que se las entienda, no como verdades ontológicas, sino justamente como preceptos regulativos de la investigación de lo real. Kant cita como ejemplos: »La naturaleza toma el camino más corto (*lex parsimoniæ*); no da ningún salto, ni en la sucesión de sus trasformaciones, ni en la yuxtaposición de formas específicas diferentes (*lex continui in natura*); su gran variedad de leyes empíricas es, sin embargo, unidad bajo pocos principios (*principia præter necessitatem non sunt multiplicanda*)« (Ak 5:182).[242] La lista incluye, pues, aquellas leyes de la homogeneidad, la especificación y la continuidad, que el apéndice a la Dialéctica citaba y comentaba como principios del »uso hipotético« de la razón (KrV, A 657s/B 685s; véase arriba, pp. 621s).

Los pensamientos sobre el juicio reflexivo expuestos en las introducciones a la tercera *Crítica* no sólo corrigen y mejoran la doctrina de la organización de la experiencia esbozada en la primera a propósito de la función regulativa de la razón. Además complementan en un aspecto importante la doctrina fundamental de la filosofía crítica, la deducción trascendental de las categorías. Como se recordará, Kant justifica la aplicabilidad universal de las categorías del entendimiento a los fenómenos

de la experiencia, invocando la necesidad de que haya una afinidad trascendental entre éstos para que puedan ser fenómenos para mí. Dicha afinidad consiste en la disposición común a todos ellos, que hace posible combinarlos ante una sola conciencia autoconsciente. Kant trata de hacernos ver cómo esa disposición común implica la posibilidad de subordinar los fenómenos a las categorías. Ahora bien, la argumentación de Kant demuestra que la afinidad trascendental es una condición necesaria, pero no que sea también una condición suficiente de la combinación efectiva de los fenómenos en una experiencia unitaria. El enlace y elaboración del material sensible en un saber de experiencia supone que éste satisfaga, además de las condiciones universales que cabe indicar con toda precisión a priori, otras condiciones particulares, empíricas, no tan claramente determinables, en virtud de las cuales ese material sensible puede adaptarse a las aptitudes de atención y retención del sujeto que hace la experiencia. El primer apéndice a la Dialéctica y las dos introducciones a la *Crítica del juicio* contienen varios pasajes donde Kant adopta este punto de vista.

> Cabe muy bien pensar que, a pesar de toda la uniformidad de las cosas de la naturaleza con arreglo a las leyes universales sin las cuales la forma de un conocimiento de experiencia en general no existiría en absoluto, la diversidad específica de las leyes empíricas de la naturaleza y de sus efectos podría sin embargo ser tan grande que fuera imposible para nuestro entendimiento descubrir en ella un orden abarcable, clasificar sus productos en géneros y especies para emplear los principios de la explicación y comprensión de unos al explicar y comprender a los otros, y hacer una experiencia conexa de una materia tan confusa para nosotros.
>
> (Ak 5:185)

Consideraciones como éstas fundamentan la exigencia kantiana de que haya, además de los principios a priori constitutivos de la experiencia, uno o más principios trascendentales correspondientes a las reglas metódicas que orientan la organización efectiva de la misma. En el apéndice a la Dialéctica propone como tales las leyes de la homogeneidad, la especificación y la continuidad de las formas naturales. En la *Crítica del*

juicio simplifica mucho esta doctrina, presentando esas leyes como aplicaciones especiales de un principio único, el principio a priori de la facultad de juzgar o principio de la adecuación de la naturaleza a un fin. En ambos textos Kant señala expresamente que ni esas leyes ni este principio tienen el carácter constitutivo que poseen los principios trascendentales del entendimiento. Su función es únicamente regulativa. En efecto, mientras los principios del entendimiento dan expresión a una afinidad trascendental que los fenómenos tienen necesariamente que exhibir para poder presentarse a una conciencia que ordena sus modificaciones en el tiempo y el espacio, y que se refleja por lo mismo en el estricto cumplimiento de ciertas condiciones precisas por todos los objetos de la experiencia, el principio de la facultad de juzgar postula solamente una afinidad empírica entre los fenómenos, cuya naturaleza y grado no pueden determinarse a priori con exactitud, en virtud de la cual su contenido no es ni tan monótono ni tan variado que resulte inasible para la mente humana.[243] En consecuencia, los principios del entendimiento nos dicen a priori cómo tienen que ser los objetos fenoménicos y sus conexiones. El principio de la facultad de juzgar, en cambio, no determina nada con precisión a priori, sino que señala las pautas que debemos seguir en la investigación de aquellos objetos si queremos ordenar en un sistema coherente nuestra experiencia de ellos. Cada avance hacia la organización de este sistema es una prueba más de que la naturaleza se ajusta a nuestras aptitudes, según postula ese principio; pero nunca podremos alcanzar un conocimiento cierto y definitivo de la adecuación o las posibles limitaciones de ese ajuste. Más aún, el principio de la adecuación a un fin de la naturaleza, que nos da la confianza que necesitamos para avanzar en la constitución del sistema de la experiencia, no anticipa ni prescribe de un modo inequívoco cómo ese sistema se va a configurar.

La afinidad entre los fenómenos se traduce en regularidades que concebimos como leyes. El distingo recién explicado entre la afinidad trascendental y la afinidad empírica de los fenómenos corresponde al distingo entre las leyes universales de la naturaleza, válidas a priori, y sus leyes particulares, empíricamente comprobadas, que Kant formula varias veces a propósito de la Deducción trascendental de las categorías. Todas las leyes particulares de la naturaleza se ajustan a las leyes universales o

trascendentales, que expresan las condiciones de posibilidad de la combinación de los fenómenos ante una sola conciencia autoconsciente. Kant puede escribir por esto que aquéllas son »sólo determinaciones particulares de las leyes puras del entendimiento, bajo las cuales y conforme a cuya norma únicamente resultan posibles« (KrV, A 127s); que todas esas leyes particulares están subordinadas a las leyes universales (KrV, B 165; cf. A 159/B 198); que el descubrimiento y la efectividad de las leyes empíricas presupone la vigencia de esas leyes originarias, que hacen posible la experiencia (KrV, A 216/B 263). Pero de ninguna manera se puede buscar en el entendimiento el origen de estas leyes empíricas (KrV, A 128), ni derivarlas íntegramente de las categorías (KrV, B 165). Esta doctrina, esbozada apenas en la primera *Crítica*, es ratificada y aclarada en varios pasajes de la tercera. »Bien se comprende —escribe en la primera introducción— que la naturaleza en sus leyes meramente formales (en virtud de las cuales ella es un objeto de la experiencia en general) se rija por nuestro entendimiento; pero con respecto a las leyes particulares, su variedad y heterogeneidad, está libre de todas las restricciones de nuestra facultad legisladora de conocer« (Ak 20:210). Por eso, entre estas leyes particulares »que se nos dan a conocer sólo por experiencia, puede haber tal variedad y heterogeneidad que la facultad de juzgar tiene que servir de principio para sí, aunque más no sea para indagar una ley en los fenómenos y estar alerta a sus rastros; en cuanto necesita un principio tal como guía, para que siquiera tenga la esperanza de alcanzar un conocimiento empírico conexo conforme a una legalidad integral de la naturaleza y de establecer la unidad de la misma según leyes empíricas« (Ak 5:386).

Una nota de la primera introducción a la *Crítica del juicio* explica concisa, pero admirablemente la relación entre los principios trascendentales del entendimiento que rigen la posibilidad de combinar todos los fenómenos en una experiencia unitaria y el principio trascendental de la facultad de juzgar que gobierna la organización efectiva de esa experiencia bajo un sistema de leyes empíricas.[244] Combinando sus enseñanzas con las de otros pasajes ya citados se obtiene una visión de conjunto del proceso de la experiencia. Los principios del entendimiento o leyes trascendentales de la naturaleza rigen cada una de las síntesis parciales con que la experiencia se va formando; cada fenómeno, pues, cada

objeto o situación objetiva que una de esas síntesis nos dé a conocer es, por esto, un ejemplo de la vigencia de esas leyes. En cada etapa de su progreso, la experiencia posee una unidad analítica, pues cada una de las experiencias que la componen, esto es, las síntesis parciales hasta allí constituidas, tiene en común con las otras el carácter señalado. Pero esta unidad analítica de la experiencia no implica ni garantiza que podamos hacer efectiva su unidad sintética, que logremos combinar de hecho todas sus determinaciones en un sistema. Esta última posibilidad depende de la afinidad empírica entre los fenómenos, de que éstos exhiban regularidades tan estables, frecuentes y nítidas que nuestra facultad de juzgar pueda descubrirlas y subordinarlas a conceptos que admitan ser ordenados en un sistema. La tarea del juicio reflexivo es buscar tales conceptos, y para cumplirla postula que los podrá encontrar; que los fenómenos naturales exhibirán una conformidad con leyes empíricas que se dejen captar y coordinar. Este postulado es un principio trascendental, pues condiciona la posibilidad de la organización efectiva de la experiencia. Pero no es una ley que nuestra mente impone a las cosas, puesto que no prescribe ninguna determinación precisa que éstas tengan que exhibir. Es más bien una norma que el juicio reflexivo se dicta a sí mismo para investigar los fenómenos como si formasen un sistema adaptado a nuestra capacidad de conocer.

El contraste entre principios constitutivos y regulativos de la experiencia se presenta aquí como una oposición entre principios objetivos y subjetivos: aquéllos dicen como las cosas son, éstos como se debe conducir su estudio. Los principios objetivos determinan las síntesis que forman la experiencia ya constituida, y nos dicen todo lo que se puede saber a priori de ella, en cuanto se la considera estáticamente, como cosa hecha. Los principios subjetivos, en cambio, proyectan en la Idea el sistema de la experiencia por constituir. No puede ignorárselos cuando se encara a la experiencia en su verdad efectiva, como proceso que está siempre por hacer. Sólo en su doble aspecto objetivo y subjetivo, con el pasado hecho y el futuro abierto, puede la experiencia describirse como la describe Kant en la *Crítica de la razón pura*: »Este progreso en el tiempo lo determina todo, y no está en sí mismo determinado por nada más [*Dieser Fortgang in der Zeit bestimmt alles und ist an sich selbst durch nichts weiter bestimmt*]« (KrV, A 210/B 255). En el *Opus postumum* Kant ofrece formulaciones que, no

obstante su imperfección gramatical, expresan con máxima vivacidad la verdadera naturaleza de la experiencia:

> La experiencia no es un mero agregado arbitrario de percepciones, sino meramente la tendencia a un sistema completo, pero jamás completado de ellas […] y ella misma, que nunca puede ser más que una (pues no hay experiencias), es siempre sólo un saber problemático (no asertórico, ni menos apodíctico) y consiste meramente en investigar y también progresar hacia sus conceptos.
>
> *Erfahrung ist nicht blos ein willkürliches Aggregat der Warnehmungen sondern blos die Tendenz zu einem Vollständigen aber doch nie vollendeten System derselben* […] *und sie selbst die immer nur Eine seyn kann (denn es giebt nicht Erfahrungen) ist immer nur ein problematisches, (nicht ein assertorisches, noch weniger ein apodictisches) Wissen sondern besteht blos im Forschen und auch fortschreiten zu ihr begriffen.*
>
> (Ak 21:99)
>
> La *experiencia* como fundamento de la verdad de juicios empíricos nunca es más que la *aproximación* asintótica a la plenitud de las percepciones posibles que la constituyen. Nunca es *certeza*.
>
> Erfahrung *als Beweisgrund der Warheit empirischer Urtheile ist niemals mehr als asymptotische* Annäherung *zur Vollständigkeit möglicher Warnehmungen welche sie ausmachen. Ist nie* Gewisheit.
>
> (Ak 21:61)

La unidad sistemática de la experiencia, subjetivamente proyectada, jamás se establecerá objetivamente. Pero esta unidad o totalidad, *puramente ideal* y *no efectiva*, es lo que *efectúa* la experiencia, la mantiene viva y creciendo como el progreso que ella esencialmente es.

185 El 20/1/1792 Kant escribe a J.S. Beck: »Justamente lo más difícil de toda la crítica es el análisis de una experiencia en general y los principios de su posibilidad. Ya he esbozado un plan para obviar esta dificultad en un sistema de metafísica, donde parto de las categorías tomadas en orden (después que meramente he expuesto [*exponirt*] —sin investigar su posibilidad— las intuiciones puras de espacio y tiempo en las cuales únicamente les son dados objetos), y al final de la exposición de cada categoría, por ejemplo, de la cantidad y todos los predicables contenidos bajo ella, junto a los

ejemplos de su uso, procedo a demostrar que no es posible ninguna experiencia de los objetos de los sentidos excepto en cuanto presupongo a priori que todos tienen que ser *pensados* como magnitudes, y así con todas las demás; observándose en todos los casos que [dichos objetos] sólo se nos representan como *dados* en espacio y tiempo. De ahí surge entonces toda una ciencia de la ontología como pensamiento *inmanente*, a saber, de aquello a cuyos conceptos uno puede asegurarles su realidad objetiva« (Ak 11:313s). [En 1967 me limité a mencionar este importante pasaje, pero ahora me ha parecido oportuno traducirlo. — **Nota de 2004**].

186 Cf. KrV, A 247/B 303; R. 4152 (Ak 17:436). La R. 5936 expresa esta idea con gran concisión: «Ontología es la ciencia de las cosas en general, esto es, de la posibilidad de nuestro conocimiento a priori de las cosas, esto es, independientemente de la experiencia. No puede enseñarnos nada sobre las cosas en sí mismas, sino sólo sobre las condiciones a priori bajo las cuales podemos en general conocer cosas en la experiencia; esto es, principios de la posibilidad de la experiencia« (Ak 18:394).

187 KrV, A 158/B 197. Cf. KrV, A 96, A 111, B 161, B 234, A 202/B 247, A 213/B 259, A 771/B 799; R. 4383 (Ak 17:527).

188 Los principios de la experiencia posible son a la vez leyes universales de la naturaleza que pueden conocerse a priori« (Ak 4:306). Véase Ak 4:319 y KrV, A 127s, B 165; y también §III.C.3c en el presente libro.

189 Cf. Ak 11:315$_{30}$. La R. 5661 dice que »el juicio que expresa un conocimiento empírico es experiencia« (Ak 18:318). Tal juicio es lo que ordinariamente llamaríamos '*una* experiencia', mientras que '*la* experiencia' designaría más bien el sistema progresivamente enriquecido de tales juicios.

190 Sólo en unos pocos pasajes aislados emplea Kant la voz *Erfahrung* ('experiencia') para designar el campo en que se desenvuelve la vida humana, en toda la variedad de sus aspectos. En KrV, B 420, equipara *Erfahrung* con *unser Dasein im Leben* ('nuestra existencia en la vida'); en KrV, A 807/B 835 dice que »la razón pura contiene, no en su uso especulativo, pero sí en cierto uso práctico, a saber, el uso moral, principios de la *posibilidad de la experiencia* de acciones ajustadas a las prescripciones morales con que uno *podría* toparse en la *historia* de la humanidad«; cf. asimismo Ak 5:48. Pero sobre todo en la *Crítica del juicio* se emplea el vocablo para designar una forma de conciencia que no se limita al solo conocimiento empírico de los objetos sensibles constituidos conforme a las categorías; dice, por ejemplo, que »la existencia de las bellezas naturales es patente en la experiencia [*die Wirklichkeit der Naturschönheiten der Erfahrung offen liegt*]« (§38, Ak 5:291); que hay casos en que »la experiencia establece una legalidad en las cosas, para entender o explicar la cual no basta ya el concepto intelectual universal de lo sensible [*der allgemeine Verstandesbegriff vom Sinnlichen*]« (Prólogo, Ak 5:169); que »la experiencia conduce nuestra facultad de juzgar […] al

concepto de un fin de la naturaleza [*auf den Begriff eines Zwecks der Natur*]« (§63, Ak 5:366; cf. Ak $5:386_{32}$; Ak $5:396_{9}$; Ak $5:476_{21}$). Kant prepara de este modo, especialmente en la tercera Crítica, el desarrollo posterior de una filosofía general de la experiencia; por otra parte, el distingo entre diversos modos o formas de la experiencia se vio facilitado gracias a que Kant circunscribió sus análisis más estrictos sólo a un aspecto especial de »nuestra existencia en la vida«.

191 Para nosotros, escribe Hermann Cohen (1918, p. 281), »la experiencia es la suma de aquellos conocimientos que, en contraste con la esfera moral de la antigua metafísica, se han definido por de pronto como ciencia matemática de la naturaleza. De esta suma hay que derivar todo lo que deba reputarse a priori; pues todo a priori debe valer únicamente para este conjunto de conocimientos«. Esta concepción de la experiencia preside la interpretación que da Cohen a la *Crítica*: »Debemos determinar con más precisión el punto de apoyo del que Kant ha partido y por el cual tiene que comenzar la reconstrucción de sus pensamientos. Este punto firme es el hecho de la ciencia fundada *por Newton* en el *sistema de los Principios*; determinar su concepto es para Kant la primera tarea de la filosofía« (Ibid., p. 79). »La tarea de Kant es pues ante todo el examen y caracterización del valor cognitivo y el fundamento de la certeza de la ciencia natural newtoniana, que comprende bajo el nombre de experiencia« (Ibid., p. 93). »El método trascendental ha nacido de la reflexión acerca de los *Philosophiae naturalis principia mathematica*« (p. 94). Principio y norma de este método es la idea simple de que »son elementos de la conciencia cognitiva aquellos elementos de la conciencia que son necesarios y suficientes para fundar y consolidar el hecho de la ciencia« (p. 108). »A partir del hecho de la experiencia constituimos conforme al método trascendental el concepto de la experiencia, como unidad de las experiencias, y cuanto requerimos necesariamente para establecer esta unidad, las unidades sintéticas necesarias en este respecto, son el a priori que buscamos« (p. 331). »El carácter determinado de los elementos a priori se guía pues por esta relación suya y competencia con respecto a los hechos del conocimiento científico que han de ser fundados por ellos. Si se encuentra, por ejemplo, que el concepto de sistema es necesario para la ciencia, es constitutivo de ella, será menester descubrir un elemento de la conciencia que, en su universalidad, corresponda a esta característica de la ciencia« (p. 108).

192 [Creo oportuno señalar que, cuando escribí esto en 1965 ó 1966, no tenía noticia de que Sir Peter Strawson preparaba la publicación de su libro *The Bounds of Sense* (1966) que, sin él saberlo, vendría a situarse exactamente en el blanco contra el que se dirigen mis palabras. En ese momento pensaba más bien en el libro de Bird (1962), como indiqué en la p. 422, n. 470 de la 1ª edición, ahora suprimida. — **Nota de 2004**].

193 En este sentido se pronuncia acertadamente Heinrich Scholz (1961, p. 163): El mundo de las leyes de la física clásica »se distingue del mundo de la experiencia cotidiana en sentido kantiano sólo en el grado, no en la especie. Es el mundo de la experiencia cotidiana racionalizada, iluminado y esclarecido por el trabajo metódico del entendimiento humano. Nada menos, pero nada más. Así y sólo así se explica que para Kant los supuestos fundamentales de toda experiencia que pueda describirse mediante proposiciones universalmente válidas coincidan con los supuestos fundamentales de la experiencia aclarada por la física clásica«.

194 Sobre el concepto kantiano de lo *trascendental*, véase §I.6. Es oportuno citar aquí la clásica definición del Apéndice de *Prolegómenos*: »La palabra trascendental […] no significa algo que vaya más allá de toda experiencia, sino aquello que la precede (a priori), pero no tiene otra función que la de hacer posible el conocimiento de experiencia« (Ak 4:373n).

195 Cité este pasaje en la p. 887, n. 140.

196 En rigor, no es posible efectuar un corte *instantáneo* del proceso de la experiencia, pues, como Kant ha mostrado, aun la percepción más sencilla demanda un lapso de tiempo. El análisis estático de la Estética y la Analítica trascendentales resulta más bien de atender a los elementos y relaciones presentes en la experiencia ya constituida, dejando por el momento de lado el carácter esencialmente incompleto de dicha experiencia y la necesidad de que siga completándose sin interrupción aun para que se sostenga en lo que es. En §III.E.7, se verá cómo Kant, en su estudio de las Ideas trascendentales de la razón, llega a examinar también el aspecto dinámico de la experiencia, atribuyendo a tales Ideas una función importantísima para el progreso de ésta.

197 Tres páginas más adelante, Kant explica: »Los juicios, en cuanto se los considera meramente como la condición de la unificación de representaciones dadas en una conciencia, son reglas. Estas reglas, en cuanto representan la unificación como necesaria, son reglas a priori, y en cuanto no hay otras de las cuales se deriven, son principios. En lo que respecta a la posibilidad de toda experiencia, cuando en ella se considera meramente la forma del pensar, no hay otras condiciones de los juicios de experiencia fuera de aquéllas que, según las diversas formas de su intuición, subordinan los fenómenos a los conceptos puros del entendimiento que hacen objetivamente válido el juicio empírico; por eso, ellas son los principios a priori de la experiencia posible« (Ak 4:305s).

198 Véase KrV, A 161/B 200: »La tabla de las categorías nos conduce naturalmente a la tabla de los principios, pues éstos no son otra cosa que reglas del empleo objetivo de aquéllas». Cf. KrV, A 148/ B 187.

199 Como bien señala Vleeschauwer (1934/37, 2:407), Kant presupone que las doce categorías están dadas como condiciones de la experiencia y procede a mostrar de qué modo cada una de ellas puede ser una condición tal. »Au lieu donc que l'Analytique des principes prouve la validité de la table, elle s'appuie sur elle, et, à cause de cela, elle ne pent démontrer l'impossibilité d'autres conditions en dehors de celles renseignées dans la table«.

200 En KrV, B 201n, Kant señala que los principios matemáticos y dinámicos rigen dos tipos distintos de enlace (*Verbindung* = *coniunctio*). Aquéllos rigen la composición (*Zusammensetzung* = *compositio*) o síntesis de lo múltiple que no se copertenece necesariamente; tal es la síntesis de lo *homogéneo* en todo lo que admite una consideración matemática, síntesis que a su vez es de dos clases: de la *agregación* en magnitudes extensas y de la *coalición* en magnitudes intensivas. Los principios dinámicos, en cambio, rigen la atadura o *vinculación* (*Verknüpfung* = *nexus*), o sea, la síntesis de lo múltiple en cuanto se copertenece necesariamente, como el accidente pertenece a una sustancia, o el efecto a la causa; esta síntesis unifica a priori realidades heterogéneas. Kant dice que llama *dinámica* a esta síntesis porque concierne al enlace de la *existencia* de lo múltiple; esta explicación del término me resulta incomprensible. [La raíz griega de la voz 'dinámica' alude a lo meramente *posible*; su uso moderno alude a la *fuerza*; por ningún lado advierto una alusión a la *existencia*. — **Nota de 2004**].

201 En la continuación del pasaje mencionado en la nota 200, Kant llama »síntesis metafísica« a este enlace de los fenómenos con la facultad de conocer en general; en cambio, a la síntesis de los fenómenos entre ellos la llama »síntesis física« (KrV, B 202n).

202 'Existente' = 'wirklich'. A lo largo de este libro, traduzco 'Wirklichkeit' como 'existencia efectiva', 'existencia actual' o simplemente 'existencia'. El segundo postulado podría traducirse quizás con mayor elegancia así: »Aquello que se vincula a las condiciones materiales de la experiencia (la sensación) es *efectivo*«, o »es *actual*«. En cambio, es inadmisible traducir 'wirklich' por 'real', como hizo algún traductor de la *Crítica de la razón pura* al castellano; sobre este punto, véase pp. 893s, n. 166.

203 »Toda percepción externa demuestra inmediatamente algo existente en el espacio; mejor dicho, es lo existente en persona (*ist das Wirkliche selbst*)« (KrV A 375; véase B 422n; A 601/B 629). Varias reflexiones, algunas bastante tempranas, presentan las mismas ideas: »Conocemos la existencia de las cosas por la sensación« (R. 3761; Ak 17:286). »La realidad tiene que ser dada en la sensación« (R. 4674, Ak 17:646). »Espacio y tiempo no dan de por sí nada existente. Sólo la sensación lo proporciona. El entendimiento real es pues una actividad paralela a la sensación« (R. 4513, Ak 17:578).

204 Nótese que traduzco la palabra alemana 'Größe' a veces como 'magnitud', a veces como 'cantidad'. Sobre este punto, véase Paton 1936, 2:125s.

205 KrV, A 33/B 50; B 154; B 292. Cf. Ak $2:405_{28-30}$; Ak 2:401 n.

206 »Eine extensive Größe nenne ich diejenige, in welcher die Vorstellung der Theile die Vorstellung des Ganzen möglich macht (und also nothwendig vor dieser vorhergeht)«. En la primera edición, esta definición venía a continuación inmediata del enunciado del principio, y era lo primero que Kant decía para explicarlo.

207 Cf. R. 4123: »El conocimiento matemático no empieza por el todo absoluto, sino por el relativo, y determina el todo desde las partes« (Ak 17:425).

208 »¿Cómo puede el entendimiento pronunciarse sintéticamente y a priori acerca de los fenómenos en este respecto, anticipándolos hasta en aquello que es propia y meramente empírico, a saber, la sensación?« (KrV, A 175/B 217).

209 »There is however one contradictory phaenomenon, which may prove, that ‘tis not absolutely impossible for ideas to go before their correspondent impressions [...]. Tho’ the instance is so particular and singular, that ‘tis scarce worth our observing and does not merit that for it alone we should alter our general maxim« (Hume, THN, pp. 5s).

210 »Este principio trascendental de la matemática de los fenómenos amplía mucho nuestro conocimiento a priori. Pues él es lo único que hace aplicable a los objetos de la experiencia la matemática pura en toda su precisión« (KrV, A 165/B 206). En los siglos XVII y XVIII hubo autores que negaron esta posibilidad; Kant se refiere a ellos en la nota i al §13 de *Prolegómenos* (Ak 4:287s). Cf. §II.9, p. 143; §II.19, p. 273; §II.n60, p. 810.

211 »Aunque conozcamos mediante juicios sintéticos muchas cosas a priori sobre el espacio en general o las figuras que traza en él la imaginación productiva, de modo que para ello efectivamente no nos haga falta ninguna experiencia, este conocimiento no sería nada más que un ocuparse con una mera quimera, si no hubiera que considerar al espacio como la condición de los fenómenos que constituyen el material de la experiencia externa« (KrV, A 157/B 196).

212 »Ich behaupte aber, daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist« (Ak 4:470).

213 [En mi discusión con Paton descuido un detalle obvio que en 1967 curiosamente pasé por alto: en el diseño de experimentos y la predicción de observaciones, las ciencias modernas calculan con la mayor precisión posible u oportuna las magnitudes (extensas o intensivas) de objetos construidos en la imaginación que bien podrían no existir. Incluso en ciertos casos se espera, justamente, que un

experimento arroje un resultado *nulo*, esto es, que la situación imaginada y calculada *no exista*; por ejemplo, que la balanza de torsión utilizada para poner a prueba el Principio de Equivalencia no revele un desequilibrio entre gravitación e inercia, o que el desequilibrio que se registre no exceda el margen de error tolerable en ese experimento. — **Nota de 2004**].

214 [Volví a tratar este tema en Torretti 1996. — **Nota de 2004**].

215 En la segunda edición, el principio general de las analogías se enuncia así: »La experiencia es posible sólo mediante la representación de un vínculo [*Verknüpfung*] necesario entre las percepciones« (KrV, B 218).

216 Como es sabido, lo que en la física y la química de hoy se llama un 'átomo' no lo es en el sentido original de la palabra, vale decir, un cuerpo absolutamente indivisible.

217 »*Primera ley de la Mecánica*: En todas las trasformaciones de la naturaleza corpórea permanece *en total* la misma cantidad de materia, sin aumentar ni disminuir« (Ak 4:541). Kant define 'cantidad de materia' como »el conjunto de lo móvil que hay en un espacio determinado« (Ak 4:537) En el mismo pasaje se dice que la cantidad de materia se llama *la masa*, »en cuanto se considera a todas sus partes como actuando (moviéndose) a la vez«. [Cf. Newton 1687, p. 1 (tr. Rada, p. 121): »La cantidad de materia es la medida de la misma originada de su densidad y volumen conjuntamente«. — **Nota de 2004**].

218 [Planck 1906, Einstein 1905s. En 1967, repitiendo un error común en la literatura de entonces, dije que la teoría de la relatividad *niega* que exista una constante característica de cada cuerpo que mida su inercia. Esto no es así: el valor de la «masa relativista« de una partícula elemental *en el marco inercial de referencia respecto al cual esa partícula está instantáneamente en reposo* es una cantidad invariable caracteristica de su clase, que la física de partículas sabe derivar de primeros principios. Es razonable llamar a esta cantidad por el nombre de *masa* a secas, aunque difiere de la masa clásica, pues se desvanece (toma un valor igual a 0) cuando la partícula se convierte en energía radiante al chocar con la antipartícula correspondiente. — **Nota de 2004**].

219 »Con toda acción ocurre siempre una reacción igual y contraria: O sea, las acciones mutuas de dos cuerpos siempre son iguales y dirigidas en direcciones opuestas« (Newton 1687, p. 13; tr. Rada, p. 136).

220 Suele decirse que Kant toma su concepto de causalidad de Hume. Pero éste entiende que la relación causal supone, además de la sucesión necesaria, la contigüidad de los fenómenos que vincula (Hume, THN, pp. 75-77). Kant no toma en cuenta este último requisito y acepta la acción causal inmediata a distancia (gravitación universal newtoniana).

221 En el prólogo a la primera edición de *Principia*, Newton declara que toda la tarea de la física consiste, al parecer, en que, »a partir de los fenómenos del movimiento investiguemos las fuerzas de la naturaleza, y luego, desde estas fuerzas, demostremos los demás fenómenos« (Newton 1687, s/n; tr. Rada, p. 98) . En el prefacio a la segunda edición, el editor Cotes se pronuncia en el mismo sentido: quienes profesan la filosofía experimental »quieren que las causas de todas las cosas se deriven de principios máximamente simples; pero no asumen a modo de principio nada que todavía no se haya comprobado a partir de los fenómenos. No imaginan hipótesis, ni las aceptan en la física [*philosophia*] a no ser como cuestiones cuya verdad se disputa« (Newton 1713, s/n; tr. Rada, p. 102). Cotes hace esta salvedad para defender a Newton contra quienes declaraban fracasado su sistema porque no era capaz de explicar la causa u origen de la gravitación universal. Agrega más adelante: »Argumentan sin cesar que la gravedad es algo oculto y que las causas ocultas deben relegarse lejos de la física. Pero es fácil responder a esto: no son causas ocultas aquéllas cuya existencia se demuestra clarísimamente mediante observaciones, sino sólo aquéllas cuya existencia es oculta y fingida, pero aún no está comprobada. Por tanto, la gravedad no será la causa oculta de los movimientos celestes, puesto que es manifiesto a partir de los fenómenos que tal fuerza realmente existe« (Newton 1713 s/n; tr. Rada, p. 110).

222 »Todo cuerpo persevera en su estado de reposo o movimiento uniforme y rectilíneo a no ser en tanto que sea obligado por fuerzas impresas a cambiar su estado« (Newton 1687, p. 12; tr. Rada, p. 135).

223 [»El cambio de movimiento es proporcional a la fuerza motriz impresa y ocurre según la línea recta a lo largo de la cual aquella fuerza se imprime« (Newton 1687, p. 12; tr. Rada, p. 136). En 1967 cité la primera y la tercera Ley del movimiento de Newton (*supra*, notas 224 y 221), pero me abstuve de dar el texto de la segunda, talvez porque no quería entrar a discutir la discrepancia entre su tenor literal, simbolizable como $\mathbf{F} \propto \Delta(m\mathbf{v})$, y el enunciado corriente en los manuales de mecánica, a saber, $\mathbf{F} = \mathrm{d}(m\mathbf{v})\mathrm{d}t$. Según Dellian (1985), este último no refleja el pensamiento de Newton, sino la igualdad entre causa y efecto postulada por Leibniz, y lo debemos a »los admiradores y sucesores de Leibniz, L. Euler y J. L. Lagrange«. Sin embargo, la Prop. XXIV del Libro II de *Principia* empieza con el siguiente aserto: »La velocidad que sobre una materia dada puede engendrar una fuerza dada en un tiempo dado es directamente como la fuerza y el tiempo e inversamente como la materia« (*»velocitas, quam data vis in data materia dato tempore generare potest, est ut vis & tempus directe, & materia inverse«*—Newton 1687, p. 303; tr. Rada, p. 498), lo que, con el simbolismo recién utilizado, debe representarse así: $\Delta\mathbf{v} \propto \mathbf{F}t/m$; en el límite $t \rightarrow 0$, esto equivale al enunciado corriente. Dellian hace mucho caudal de que el enunciado corriente habla de *igualdad* mientras que Newton habla de *proporcionalidad*, sin reparar en que cualquier relación de proporcionalidad entre cantidades físicas se deja expresar como ecuación mediante una juiciosa elección de unidades. — **Nota de 2004**].

224 [En la edición de 1967 señalé en una nota que esto era así si la segunda Ley es vista »como una auténtica ley de la naturaleza, modo de ver que seguramente Kant y Newton compartían«, y me referí luego al modo de ver surgido »en los últimos tiempos«, según el cual »la fórmula **F** = *m***a** es una *definición* del concepto de *fuerza* como producto de las dos magnitudes observables *masa* y *aceleración*«. El siguiente pasaje de d'Alembert (1758, pp. 24s) muestra que esta idea no es tan reciente como yo creía, habiendo sido introducida por él para soslayar la disputa entre Euler y D. Bernoulli sobre la necesidad o contingencia de la segunda Ley: »La plûpart des Géometres présentent sous un autre point de vûe l'équation $\phi dt = du$ entre les tems & les vitesses. Ce qui n'est, selon nous, qu'une hypothese, est érigé par eux en principe. Comme l'accroissement de la vitesse est l'effet de la cause accélératrice, & qu'un effet, selon eux, doit être toujours proportionnel à sa cause, ces Géometres ne regardent pas seulement la quantité comme la simple expression du rapport de *du* à *dt*; c'est de plus, selon eux, l'expression de la force accélératrice, à laquelle ils prétendent que *du* doit être proportionnel, *dt* étant constant; de là ils tirent cet axiome général, que le produit de la force accélératrice par l'élément du tems est égal à l'élément de la vitesse. M. *Daniel Bernoulli* (*Mém. de Petersb. To. I.*) prétend que ce principe est seulement de vérité contingente, attendu qu'ignorant la nature de la cause & la maniere dont elle agit, nous ne pouvons savoir si son effet lui est réellement proportionnel, ou s'il n'est pas comme quelque puissance ou quelque fonction de cette même cause. M. *Euler*, au contraire, s'est efforcé de prouver fort au long dans sa Mécanique, que ce principe est de vérité nécessaire. Pour nous, sans vouloir discuter ici si ce principe est de vérité nécessaire ou contingente, nous nous contenterons de le prendre pour une définition, & d'entendre seulement par le mot de force accélératrice, la quantité à laquelle l'accroissement de la vitesse est proportionnel. Ainsi au lieu de dire que l'accroissement de vitesse à chaque instant est constant, ou que cet accroissement est comme le quarré de la distance du corps à un point fixe, ou &c. nous dirons simplement pour abréger & pour nous conformer d'ailleurs au langage ordinaire, que la force accélératrice est constante, ou qu'elle est comme le quarré de la distance, ou &c. & en général, nous ne prendrons jamais le rapport de deux forces que pour celui de leurs effets, sans examiner si l'effet est réellement comme sa cause, ou comme une fonction de cette cause: examen entierement inutile, puisque l'effet est toujours donné indépendamment de la cause, ou par expérience, ou par hypothese.« — **Nota de 2004**].

225 Kant no comenta el significado positivo del principio de inercia, a saber, que según este principio se requiere una causa exterior para explicar los cambios de velocidad de un cuerpo, mas no para explicar sus cambios de posición. Ello es una consecuencia necesaria del principio de la relatividad del movimiento, que Kant proclama como principio a priori de la Foronomía (o sea, de lo que hoy llamamos Cinemática), estableciendo así la equivalencia física del reposo y el movimiento uniforme y rectilíneo. Cf. Ak 4:487, 4:488$_{26\text{-}27}$.

226 [El texto expone el punto de vista propio de la teoría especial de la relatividad. No tiene en cuenta que la teoría relativista del universo en expansión permite definir *grosso modo* la simultaneidad absoluta entre sucesos distantes comparando el tiempo propio trascurrido sobre cada geodésica espaciotemporal desde el origen del universo o, con mayor verosimilitud, desde el instante en que la radiación cósmica se desacopló de la materia (un hecho que ocurrió *en todo el universo*

poco después del año 300.000 d.BB. (= *desde el Big Bang*; quienes gustan de las alusiones clásicas talvez prefieran la abreviatura a.o.c. = *ab orbe condito*). — **Nota de 2004**].

227 [Suprimo aquí nueve líneas de la primera edición, donde intentaba mostrar que »el ideal de Einstein de explicar todos los fenómenos como manifestación de los cambios en el estado del campo unitario que sería el universo corresponde mejor a la concepción kantiana de la física que el sistema de Newton y sus sucesores«. Aunque esta idea todavía me parece razonable, tendría que aumentar y corregir mucho la defensa propuesta para que fuese admisible. En cambio, para evitar complicaciones, mantengo aquí y en el resto de esta sección la habitual sinonimia entre *principio de causalidad* y *determinismo universal* que he criticado en mis escritos posteriores (Torretti 1990, pp. 270-275; 1999, p. 129; Mosterín y Torretti 2002, p. 84). — **Nota de 2004**].

228 [Desarrollo más este punto en Torretti 1987. — **Nota de 2004**].

229 »Nature, as we understand it today, behaves in such a way that it is *fundamentally impossible* to make a precise prediction of *exactly what will happen* in a given experiment. This is a horrible thing; in fact, philosophers have said before that one of the fundamental requisites of science is that whenever you set up the same conditions, the same thing must happen. This is simply *not true*, it is *not* a fundamental condition of science. The fact is that the same thing does not happen, that we can find only an average, statistically, as to what happens. Nevertheless, science has not completely collapsed« (Feynman et al. 1964, 1:2-6s).

230 »Todo lo que se funda en la naturaleza de nuestras fuerzas tiene que ser adecuado a su fin y concordar con el uso recto de ellas« (KrV, A 642/B 670). Más adelante, Kant funda esta creencia en otra mucho más general: »Todo lo que la naturaleza misma dispone es bueno para algún propósito« (KrV, A 743/B 771). Cf. KrV, A 747s/B 775s; A 669/B 697. Sin embargo, Kant señala en otros pasajes que esta proposición no tiene carácter constitutivo sino regulativo: no nos enseña cómo las cosas son, sino cómo debemos suponer que son, para investigarlas con provecho (KrV, A 688/B 716; Ak 5:379).

231 De un modo similar, es inevitable que veamos muy pequeñitas a las personas y las cosas cuando las miramos desde la altura; sin embargo, ningún adulto cae ni por un instante en el error de creer que son así de chicas.

232 KrV, A 650s/B 678s. Tradicionalmente, ‘trascendental’ y ‘ontológico’ eran sinónimos (§I.6). Para la filosofía crítica, en cambio, »un principio trascendental es aquel que representa una condición universal a priori bajo la cual únicamente las cosas pueden en general devenir objetos de nuestro conocimiento« (Ak 5:181). En la *Crítica de la razón pura* se entiende normalmente que lo

trascendental así concebido es a la vez una determinación de todos los objetos de nuestro saber, y su conocimiento sienta las bases de una ontología restringida a estos objetos. Pero en la *Critica del juicio* Kant ya ha reconocido con toda claridad que puede haber condiciones universales del conocimiento de las cosas que no correspondan a determinaciones universales de las cosas conocidas, a saber, las condiciones que regulan el proceso mismo de llegar a conocerlas, pero no entran directamente en la constitución del objeto conocido. El principio *trascendental* que Kant echa de menos en KrV, A 650s/B 678s, pertenece a esta familia de los principios regulativos y no constitutivos. En el apéndice de la Dialéctica, Kant no está seguro todavía de si debe llamar o no trascendentales a tales principios, aunque le parece que lo son (KrV, A 663/B 691); pero en la *Crítica del juicio* adopta esta denominación sin titubeos (Cf. Ak 5:182$_{10\text{-}11}$).

233 También hay indeterminación en lo que respecta al principio de especificación: »Se ve fácilmente que también esta ley lógica carecería de sentido y aplicación si no tuviera por fundamento una ley trascendental de la *especificación*, la cual no exige, evidentemente, que las cosas que pueden llegar a ser objetos nuestros posean una *infinitud* actual en cuanto a las diversidades (pues el principio lógico, que afirma únicamente que la esfera lógica es *indeterminada* con respecto a su posible división, no da ningún motivo para suponerlo); pero impone al entendimiento que busque subespecies bajo toda especie que se nos presente y diferencias menores en cada diversidad. Si no hubiera conceptos inferiores [*niedere*], tampoco los habría superiores. Ahora bien, el entendimiento conoce todo sólo mediante conceptos; por tanto, sólo hasta donde llegue en la división, nunca por mera intuición, sino que siempre de nuevo mediante conceptos más estrechos [*niedere*]. El conocimiento de los fenómenos en su determinación cabal (que sólo es posible mediante el entendimiento) requiere pues que prosiga ininterrumpidamente la especificación de sus conceptos, progresando hacia las diversidades que quedan siempre por determinar y de las que se hizo abstracción al formar el concepto de la especie y, más aún, al formar el del género« (KrV, A 656/B 684).

234 En la Analítica de los principios, Kant distinguió dos clases de principios del entendimiento puro: principios matemáticos, que tienen un valor constitutivo, y principios dinámicos, que tienen un valor regulativo (§III.F.6b; KrV, A 178-180/B 220-223; cf. A 160/B 199, B 110, A 529/B 557, A 770/B 798; Ak 5:104;). La diferencia entre ambas clases está en que los principios matemáticos conciernen a la apariencia sensible del objeto y la determinan, mientras que los dinámicos conciernen a su existencia y nos enseñan cómo y cuándo buscarla, dejando indeterminado su modo de ser. »Una analogía de la experiencia será entonces sólo una regla, conforme a la cual surgirá de las percepciones la unidad de la experiencia […] y que como principio valdrá no constitutivamente, sino sólo regulativamente respecto a los objetos (los fenómenos)« (KrV, A 180/B 222s). Kant contrasta este valor puramente regulativo de los principios dinámicos con el uso regulativo de las Ideas, diciendo que aunque aquéllos son »principios meramente regulativos de la *intuición*« (en contraste con los principios matemáticos, que son constitutivos de ella), »las referidas leyes dinámicas son en todo caso constitutivas con respecto a la *experiencia*, en cuanto hacen a priori posibles los *conceptos* sin los cuales ninguna experiencia tiene lugar«. Las Ideas de la razón »no pueden ser constitutivas ni siquiera con respecto a los conceptos empíricos, pues no puede darse un esquema de la sensibilidad que les corresponda y por tanto no pueden tener un objeto en concreto« (KrV, A 664/B 692). El siguiente ejemplo ilustra lo que Kant quiere decir: Los axiomas de la intuición nos permiten

determinar a priori las características de la trayectoria elíptica de un proyectil, si se nos proporcionan ciertos datos al respecto; en este sentido, pues, dichos axiomas son constitutivos de la apariencia sensible o, como Kant dice, de la intuición. El principio de causalidad, en cambio, no nos permite establecer a priori la índole del proceso que provocó el disparo del proyectil; nos dice únicamente que ese disparo necesariamente tuvo una causa y nos enseña a buscarla; en este sentido, pues, el principio de causalidad no es un principio constitutivo, sino solamente regulativo. Por otra parte, sólo bajo este principio podemos concebir la relación entre el disparo y sus antecedentes necesarios, lo cual es indispensable para determinar su sitio en el acontecer temporal objetivo; toda experiencia en que el disparo se integre estará pensada con arreglo a este principio, comprenderá enlaces causales; en este sentido, ese principio es constitutivo de la experiencia como tal. En cambio, la Idea de una primera causa incausada no es constitutiva con respecto a la intuición ni con respecto de la experiencia, pues nunca podrá exhibirse un objeto empírico que corresponda a esta Idea; pero la exigencia que esta Idea nos hace mueve y regula la búsqueda de las causas y ella desempeña así una función regulativa. No está de más observar aquí que en el *De mundi*, §30 (Ak 2:418), donde Kant expone por primera vez su concepción de ciertos principios del conocimiento que se usan del modo que más tarde llamará regulativo, enumera, junto a la máxima de Ockam que en la *Crítica* incluye entre los principios heurísticos de la razón, a dos principios que en la *Crítica* caen bajo las analogías de la experiencia. Propone allí llamar *principia convenientiæ* a aquellas reglas del juicio a que nos sometemos de buen grado, obedeciéndolas casi como a axiomas, »por la sola razón de que, si nos apartásemos de ellas, nuestro intelecto no podría pronunciar ningún juicio acerca de un objeto dado«. Cita tres ejemplos: »Todo en el universo acontece conforme al orden natural« (esto equivale al principio general de las analogías); »No hay que multiplicar los principios si no hay suma necesidad« (navaja de Ockam: ley de homogeneidad); »De la materia no nace ni perece nada« (consecuencia de la primera analogía).

235 Kant no ha definido hasta aquí lo que entiende por *sistema* o *unidad sistemática*, confiando quizás en que la palabra es de ésas que no necesitan definición. Más adelante ofrece la siguiente: «Entiendo por sistema la unidad de los múltiples conocimientos bajo una idea. Ésta es el concepto racional [*Vernunftbegriff*] de la forma de un todo, en cuanto éste determina a priori la extensión de lo múltiple así como la disposición recíproca de las partes« (KrV, A 832/B 860).

236 Kant redactó dos versiones de la Introducción de la *Crítica del juicio*. La segunda, más breve y también más clara y ordenada, aparece en todas las ediciones de la obra. La primera, suprimida al parecer porque se la consideró demasiado extensa, permaneció inédita hasta 1914 (aunque un extracto apareció en 1793, publicado por J.S. Beck, a quien Kant había facilitado una copia del manuscrito para que lo usase en su exposición de la filosofía crítica). Ahora figura en Ak 20:193-251. Contiene muchos pasajes iluminadores, más detallados que las formulaciones correspondientes de la segunda versión.

237 [El término kantiano *Urteilskraft* se traduce a menudo como ‘juicio’, una práctica que sigo a veces en aras de la brevedad (cf. p. 914, n. 240). Literalmente, significa ‘fuerza de juzgar’ o ‘fuerza para juzgar’, pero, cuando se quiere marcar la diferencia entre este término y *Urteil* (= ‘juicio’ en el sentido de aseveración de un enunciado), ha sido normal traducirlo al castellano como ‘facultad de

juzgar'. Hoy debemos tener cuidado con este uso y por lo menos advertir al lector qué estamos haciendo, desde que Longuenesse (1997, p. 8) destacó la diferencia entre (i) *das Vermögen zu urteilen* (literalmente, 'la facultad de juzgar') que Kant equipara con el *Verstand* ('entendimiento') en KrV, A 81/B 106, y esta autora describe como 'una capacidad para el pensamiento discursivo' y llama 'the capacity to judge', y (ii) la *Urteilskraft*, la fuerza o 'potencia' en juego en la actividad de juzgar, que llama 'the power of judgment' y describe como *la actualización* de la susodicha facultad *en relación con las percepciones sensoriales*. Longuenesse reconoce que el vocabulario del propio Kant está lejos de ser fijo y que a veces llama *Vermögen* ('facultad') a la *Urteilskraft*. Por otro lado, ella misma tituló en francés *Kant et le pouvoir de juger* (1993) la obra cuya versión inglesa, revisada y ampliada por ella, se titula *Kant and the capacity to judge* (1993). Al distingo entre 'facultad' y 'fuerza' me referí en ya en 1967 en lo que ahora es la p. 852, n. 25 — **Nota de 2004**].

238 »La facultad de juzgar es en general la facultad de pensar lo particular como contenido bajo lo universal« (Ak 5:179). En el pasaje de la primera *Crítica* relativo al uso apodíctico e hipotético de la razón, ésta se define como la »facultad de derivar lo particular de lo universal« (KrV, A 646s/B 674s). Es claro que en el acto de derivar lo particular se lo piensa como contenido bajo lo universal, y que pensarlo como así contenido es sentar las bases para su derivación.

239 La primera introducción a la *Crítica del juicio* todavía define la facultad de juzgar en los mismos términos que la *Crítica de la razón pura*, esto es, como »la facultad de *subsumir lo particular* bajo lo universal« (Ak 20:201). Más adelante introduce el distingo entre juicio determinante y juicio reflexivo: »La facultad de juzgar puede considerarse ya sea como una mera facultad de reflexionar sobre una representación dada, conforme a cierto principio, con vistas a un concepto que esa representación hace posible; ya sea como una facultad de determinar mediante una representación empírica dada un concepto presupuesto como base. En el segundo caso es la facultad de juzgar determinante; en el primero, la reflexiva« (Ak 20:211).

240 Llamo así, para mayor brevedad, a la facultad de juzgar en su uso reflexivo. *Juicio* designa aquí no el acto (*Urteil*), sino la facultad (*Urteilskraft*). El vocablo se emplea en esta acepción, por ejemplo, cuando se dice que alguien 'no tiene juicio'.

241 Véase también Ak 20:209, 20:211n-212n; KrV, A 653s/B 681s; Ak 5:185. El siguiente ejemplo, contenido en una nota al margen del manuscrito de la primera introducción, es bastante expresivo: »¿Podía acaso Linneo esperar que diseñaría un sistema de la naturaleza, si hubiera debido temer, cuando encontró una piedra que llamó granito, que ésta podía ser diferente en su constitución interna de cualquier otra que tuviese el mismo aspecto, de modo que sólo podía esperar que hallaría cosas individuales, en cierto modo aisladas para el entendimiento, y nunca una clase de cosas, subordinable a conceptos de género y especie?« (Ak 20:215n-216n).

242 El pasaje paralelo de la primera introducción dice así: »Todas esas fórmulas usuales: la naturaleza toma el camino más corto — *no hace nada en vano — no da ningún salto en la variedad de las formas (continuum formarum) — es rica en especies pero avara en géneros*, y otras por el estilo, no son más que esta misma expresión trascendental de la facultad de juzgar, que se fija un principio para la experiencia considerada como sistema, y por lo tanto para su propio uso« (Ak 20:210).

243 En rigor, es impropio distinguir así entre la mente humana y los contenidos de la experiencia, como si pudieran existir separadamente. Si los contenidos no exhibiesen una afinidad empírica mínima, la mente no existiría (KrV, A 654/B 682).

244 »La posibilidad de una experiencia en general es la posibilidad de conocimientos empíricos como juicios sintéticos. No puede pues obtenerse *analíticamente* por la mera comparación de percepciones (según se cree comúnmente), pues la combinación de dos percepciones diferentes en el concepto de un objeto (para conocerlo) es una *síntesis*, la cual hace posible un *conocimiento* empírico, esto es, una experiencia, únicamente según principios de la unidad sintética de los fenómenos, esto es, según principios en virtud de los cuales se los subordina a las categorías. Estos conocimientos empíricos constituyen entonces, en virtud de aquello que necesariamente tienen de común (a saber aquellas leyes trascendentales de la naturaleza), una unidad analítica de toda experiencia, pero no esa unidad sintética de la experiencia como un sistema, que enlaza bajo un principio a las leyes empíricas también en lo que tienen de diverso (y donde su variedad puede ir hasta lo infinito). Lo que la categoría es con respecto a cada experiencia particular, eso mismo es la adecuación a fin [*Zweckmäßigkeit*] o idoneidad [*Angemessenheit*] de la naturaleza (también en lo que respecta a sus leyes particulares) para con nuestra facultad de juzgar [*zu unserem Vermögen des Urtheilskraft*] […], un concepto que, a diferencia de la categoría, no determina objetivamente la unidad sintética, pero suministra subjetivamente principios que sirven de guía a la investigación de la naturaleza« (Ak 20:203n-204n).

Cuarta parte

El problema de la cosa en sí

Frägt man denn also… erstlich: ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte, so ist die Antwort: ohne Zweifel. Denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen, es muß also irgend ein transscendentaler, d.i. bloß dem reinen Verstande denkbarer, Grund derselben sein. Ist zweitens die Frage, ob dieses Wesen Substanz, von der größten Realität, nothwendig etc. sei: so antworte ich, daß diese Frage gar keine Bedeutung habe. Denn alle Kategorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem solchen Gegenstande zu machen versuche, sind von keinem anderen als empirischen Gebrauche und haben gar keinen Sinn, wenn sie nicht auf Objecte möglicher Erfahrung, d.i. auf die Sinnenwelt, angewandt werden. Außer diesem Felde sind sie bloß Titel zu Begriffen, die man einräumen, dadurch man aber auch nichts verstehen kann.

Cuando alguien se pregunta pues… en primer lugar, si hay algo diferente del mundo que contenga el fundamento del orden del mundo y de su interconexión conforme a leyes universales, la respuesta es: sin duda. Pues el mundo es una suma de fenómenos; tiene que existir entonces algún fundamento trascendental del mismo, esto es, un fundamento pensable por el solo entendimiento puro. A quien pregunte, en segundo lugar, si este ente es una sustancia, de suma realidad, necesario, etc., respondo: que esta pregunta no tiene ningún significado. Pues todas las categorías con las que intento hacerme un concepto de un objeto tal tienen sólo un uso empírico, y carecen de sentido cuando no se las aplica a objetos de una experiencia posible, esto es, al mundo sensible. Fuera de este campo son meramente títulos para conceptos, que uno puede admitir, pero con los cuales no se puede entender nada.

(KrV, A 695s/B 723s)

1

La filosofía crítica de Kant se funda en la doctrina de la idealidad trascendental del espacio y el tiempo y en la deducción o justificación de la validez objetiva de las categorías. En la presentación de ambas Kant recurre al distingo entre la cosa en sí y el fenómeno, entre los entes tal y como existen por sí mismos, independientemente del ejercicio de nuestra facultad de conocer, y los entes tal y como se muestran en el contexto de la experiencia construida en ese ejercicio. En efecto, la idealidad trascendental del espacio y el tiempo significa que estas formas universales de todos los objetos de la experiencia no pueden ser formas de entes que existan por sí mismos; condicionan a todos los fenómenos, mas no a las cosas en sí. A la luz de este resultado, la deducción de las categorías sólo puede efectuarse a su vez a costa de limitar el campo de aplicación de éstas justamente a los objetos espaciotemporales, negando su validez para las cosas en sí. Por eso he tenido que aludir más de una vez a este importante distingo, aunque hasta ahora he esquivado el grave problema que suscita. Ese problema salta a la vista. De acuerdo con la filosofía crítica no es posible conocer a priori ni a posteriori nada que no se refiera a los fenómenos. ¿Con qué derecho, entonces, se hace siquiera mención de la cosa en sí? Sería quizás lícito hablar de ella si se tratase sólo de un concepto problemático, invocado con un fin didáctico, como esa idea de una intuición intelectual que Kant aduce para ayudarnos a precisar la naturaleza y las limitaciones de nuestra humana intuición sensible, aunque admite que ni siquiera podemos concebir su posibilidad. Pero Kant es bastante más perentorio en sus afirmaciones sobre la cosa en sí. Según él, al considerar los objetos empíricos como fenómenos concedemos *eo ipso* que hay cosas en sí que les sirven de fundamento; la representación de estos entes, que están en la base de las apariencias sensibles no sólo es admisible, sino inevitable (Ak 4:315). Kant nos exige, pues, que pensemos la cosa en sí como base o fundamento (*Grund*), o causa (*Ursache*) de los fenómenos,[1] a pesar de que la relación causal es uno de esos conceptos puros del entendimiento o categorías que »no tienen la

menor aplicación a algo que sea enteramente distinto del mundo sensible« (KrV, A 679/B 707).

Aun el intento más modesto de concebir positivamente la cosa en sí aparece como una empresa desesperada, si consideramos que unidad y pluralidad, realidad, sustancia y accidente, existencia e inexistencia, posible e imposible, se cuentan entre esas categorías que »aparte del uso en que hacen posible el conocimiento empírico de un objeto, *no poseen ningún significado que determine objeto alguno*« (KrV, A 677/B 705; énfasis mío). Kant mismo se encarga de recordárnoslo, y justamente a propósito del tema que nos ocupa. A veces el efecto es patético, como en el pasaje que adopté como epígrafe de esta Parte IV: tiene que haber un fundamento de los fenómenos, pensable (*denkbar*) por el solo entendimiento puro; sin embargo, la pregunta por las determinaciones con que el entendimiento ha de pensarlo *carece totalmente de significado* (KrV, A 696/B 724). Otras veces, el contraste es casi cómico: para limitar la sensibilidad, previniéndole que no pretenda alcanzar las cosas en sí, el entendimiento concibe »un objeto en sí, pero sólo como objeto trascendental, que es la *causa* del fenómeno (y, por lo tanto, no es fenómeno él mismo), y no puede ser pensado ni como magnitud, ni como realidad, ni como sustancia, *etc.* (porque estos conceptos requieren siempre formas sensibles, en las cuales determinan un objeto)« (KrV, A 288/B 344; cursiva mía). ¿No es singular que Kant cierre la enumeración con un »etc.« justamente cuando llega al punto en que el orden habitual de las categorías requería que escribiera »ni como causa«? De haberlo escrito, sería flagrante la contradicción entre el atributo elegido dos líneas antes para presentar de un modo asible la función atribuida a la cosa en sí y las prohibiciones que resultan de la limitación crítica en el uso de la categorías.[2]

Especial resistencia debía suscitar la tesis, sugerida abiertamente por Kant en numerosos pasajes, según la cual la cosa en sí afecta la mente, determinando en ella la modificación que se manifiesta como la materia de los fenómenos.[3] Para sostener esto habría que saber mucho más de la cosa en sí de lo que la *Crítica* permite. F. H. Jacobi escribió a este propósito su conocido epigrama: »Sin la presuposición de la cosa en sí no puedo entrar en el sistema [de Kant] y con esa presuposición no puedo quedarme en él«.[4] Salomon Maimon, agudo lector y crítico de Kant, propugna desde 1790

una filosofía trascendental sin cosa en sí. Esta expresión designa para él sólo la idea de un conocimiento integral de los fenómenos.[5] En todo caso, es innecesario atribuir a una acción causal de las cosas en sí el origen de las representaciones sensibles. »Que nuestra facultad de conocer es *afectada* significa que alcanza conocimientos que no son determinados por ella con sus *leyes* a priori. Las *cosas en sí* no entran aquí en juego para nada« (Maimon 1794, p. 377).[6] Poco más tarde, Jacob Sigismund Beck, discípulo entusiasta y expositor autorizado de Kant, presenta ideas semejantes como »el único punto de vista posible para enjuiciar la filosofía crítica«.[7] El fundamento de la afección no puede atribuirse a otra cosa que el objeto fenoménico, construido por el entendimiento justamente como término de referencia de las apariencias sensibles; los pasajes en que Kant parece decir que la afección es provocada por las cosas en sí deben entenderse como concesiones al lector que aún no se ha liberado de sus hábitos intelectuales precríticos.[8] La eliminación de la inconocible y aun inconcebible cosa en sí se impone en los grandes sistemas postkantianos de Fichte, Schelling y Hegel. Todavía el primero pretende ser más fiel al maestro que aquellos intérpretes que han echado a correr la especie de que la cosa en sí es la causa de las sensaciones.[9] Schelling y Hegel, en cambio, ven en la doctrina de la cosa en sí uno de los grandes errores que hacen necesario superar la filosofía de Kant.[10]

Cuando el interés histórico y sistemático por el criticismo kantiano renació en el último tercio del siglo XIX, los intérpretes se dividieron en torno a la cuestión de la cosa en sí. Mientras unos tratan de reclutar a Kant para el idealismo, que entiende la estructura y el desarrollo de la vida del conocimiento sin apelar a otra cosa que sus elementos inmanentes, otros lo afilian al realismo, que funda la posibilidad y el sentido de esa vida en la existencia de una realidad separada de ella. Los neokantianos de la escuela de Marburgo, Cohen, Natorp, Cassirer, destacados defensores de la interpretación idealista, procuran reducir la noción de la cosa en sí a un puro concepto metodológico, una función mental necesaria para la organización del conocimiento, pero exenta de todo significado que lo trascienda.[11] En cambio, para Alois Riehl (1908, 1:371s), »sólo bajo el supuesto de una existencia de las cosas en sí, independiente de todo intuir y pensar subjetivos […], hay propiamente un problema del conocimiento«. La

interpretación idealista ciertamente hace violencia a los textos, y se apoya sobre todo en argumentos sistemáticos: según ella, la posición realista es dogmática y contradice el espíritu y las conclusiones de la *Crítica*. También el realismo recurre a la argumentación sistemática: la afección por la cosa en sí —dicen unos— es un postulado sin el cual no puede edificarse la teoría kantiana del conocimiento; la existencia trascendente de la cosa en sí —sostienen otros— es la única explicación y garantía de la concordancia entre las experiencias de los diversos sujetos. Pero esta corriente interpretativa descansa sobre todo en los textos; después de su despliegue y análisis en la monografía de Adickes (1924), no puede negarse que Kant sostuvo en sus escritos críticos la existencia de una cosa en sí independiente de todas sus manifestaciones empíricas.[12]

A la filosofía le interesa menos fijar inequívocamente los dogmas de Kant sobre este asunto, u otro cualquiera, que verlos surgir y operar, con todas las ambigüedades que el contexto mismo suscite, en el curso del pensamiento que los genera y les confiere un sentido. En las páginas que siguen intentaré recuperar su movimiento. Será útil, como orientación preliminar, deslindar primero las diversas posiciones que es posible adoptar con respecto a la cosa en sí.

Para Kant la sensación es reveladora de existencia. La conciencia que percibe lleva en sí la garantía de que algo existe absolutamente. De otro modo, por lo demás, no tendría sentido el empleo del vocablo ‘existir’; la existencia ilusoria o fantasmal sólo puede concebirse en contraste con una existencia efectiva manifiesta. Pero esto que existe y se revela a la conciencia sensible bien podría consistir exclusivamente en el proceso de su revelación; entonces toda su realidad no sería otra cosa que el conjunto de sus manifestaciones fenoménicas actuales y posibles, su *ser* equivaldría a su *aparecer*. Kant reserva expresamente la posibilidad de esta alternativa cuando escribe que no se sabe si la cosa en sí, fundamento del fenómeno »se encuentra en nosotros, o también fuera de nosotros, si se eliminaría al suprimirse la sensibilidad, o si, eliminada ésta, subsistiría aún« (KrV, A 288/B 344s).[13] Pero insiste reiteradamente en que no podemos asegurar que ello sea de veras así; y el sentido de la misma noción de cosa en sí reside según él en que limita las pretensiones de la sensibilidad a tener acceso a todo lo que existe (cf. KrV, A 254/B 310, A 256/B 312, A 288/B

344). El ser revelado en la sensación no se agota necesariamente en su aparecer; puede hasta ser una excepción entre otras formas de ser que ni siquiera se manifiestan en la experiencia. La interpretación realista de Kant consiste esencialmente en sostener que la existencia revelada en la sensación no se reduce enteramente a lo que el fenómeno exhibe o puede exhibir, y que la cosa en sí que éste presenta lo trasciende de manera irreducible. Kant se expresa sobre esta cuestión con bastante cautela. »Nuestra conciencia de toda existencia (ya sea conciencia inmediata, por percepción, o basada en inferencias que enlazan algo con la percepción) pertenece enteramente a la unidad de la experiencia; una existencia fuera de este campo no puede declararse absolutamente imposible, pero es una suposición que no podemos justificar con nada« (KrV, A 601/B 629). Pero no faltan textos, como el epígrafe de esta Parte IV, en los que abandona toda prudencia: »Cuando se pregunta […] si existe algo distinto del mundo, que contenga el fundamento de su orden y conexión con arreglo a leyes universales, la respuesta es: *sin duda*« (KrV, A 695s/B 723s). Luego intentaré explicar las razones que motivan y hasta cierto punto justifican esta persistente ambigüedad.

Pero la interpretación realista no puede darse por contenta con la aceptación de la posibilidad, ni siquiera con la afirmación de la existencia efectiva de un fundamento trascendente de los fenómenos. Para distinguirse en forma prácticamente significativa del idealismo tiene que avanzar aún más en la determinación de la cosa en sí, prescindiendo de las restricciones impuestas por la filosofía crítica. El realismo postula que el fundamento suprasensible de los fenómenos del sentido interno es otro que el fundamento de los fenómenos del sentido externo, que la cosa en sí que se hace presente en mis deseos y temores no es la misma que se manifiesta en el fulgor de las estrellas. También sobre este punto Kant se expresa con cautela:

> Aunque la extensión, la impenetrabilidad, la cohesión y el movimiento, en una palabra, todo lo que los sentidos externos pueden entregarnos, no sean pensamientos, sentimiento, inclinación ni decisión, en cuanto éstos nunca son objetos de intuición externa, ese algo que está en la base de los fenómenos externos y afecta nuestro sentido de modo que éste recibe las representaciones de espacio,

materia, figura, etc., [ese algo, digo,] considerado como nóumeno (o mejor, como objeto trascendental), podría sin embargo ser también a la vez el sujeto de los pensamientos.

(KrV, A 358)[14]

Pero también encontraremos pasajes donde sostiene precisamente lo contrario: »El alma y el sustrato, totalmente desconocido para nosotros, de los *fenómenos* que llamamos cuerpos son entes enteramente distintos [*sind zwar ganz verschiedene Wesen*]« (Ak 8:249). Es claro que sólo esta última posición satisface la exigencia realista de que el objeto del conocimiento trascienda efectivamente al sujeto.

La inclinación natural del realismo lleva la determinación ilegítima de la cosa en sí aún más lejos. No le basta separar los sustratos suprasensibles de los fenómenos físicos y psíquicos, sino que aspiraría a recuperar en el mundo de las cosas en sí un ente distinto correspondiente a cada objeto discernible en el mundo fenoménico. Ésta es una pretensión que el filósofo crítico puede y debe rechazar sin titubeos: no sabe nada de las cosas en sí, excepto que no hay una para cada objeto fenoménico. Los cuerpos sensibles son infinitamente divisibles y se extienden indefinidamente por el espacio; si a cada uno de ellos correspondiese una cosa en sí, recaeríamos sin escapatoria posible en las antinomias. Pero esta posición ingenua puede reemplazarse por otra más refinada: aunque no haya una correspondencia biunívoca entre las cosas en sí y los objetos que discernimos en el espacio y en el tiempo, se puede pensar que cada uno de los caracteres que individualizan a éstos tienen su razón de ser en las cosas en sí. Riehl atribuye esta posición al propio Kant: »Para cada determinación espacial dada, tiene que haber, pues, según enseña Kant expresamente, “también un fundamento en el objeto, que en sí mismo es desconocido”« (Riehl 1908, 1:479).[15] Si Kant quiso decir en este pasaje lo que Riehl le atribuye, ha derogado de un plumada toda su enseñanza acerca de la limitación de nuestro conocimiento, contradiciendo de paso lo que aquí mismo dice. Pues la frase citada reitera que el objeto es desconocido en sí mismo; pero si cada determinación fenoménica dada tiene, como tal, su fundamento en él, el conocimiento de esas determinaciones me proporcionará información sobre el objeto en sí: a las determinaciones del fenómeno (incluyendo sus relaciones internas y externas) corresponderá un sistema de propiedades y

relaciones de la cosa en sí; si la correspondencia es precisa, como Riehl pretende, el conocimiento de aquéllas constituirá un saber satisfactorio sobre ésta, al menos tan adecuado como la ciencia a que aspira el realista precrítico que toma los fenómenos por cosas en sí.

1 La cosa en sí, fundamento (*Grund*) del fenómeno: KrV, A 277/B 333, A 358, A 379s, A 538/B 566, A 613/B 641. La cosa en sí, causa (*Ursache*) del fenómeno: KrV, A 288/B 344, A 372, A 393, A 496/B 524. Que Kant usa estos dos vocablos como sinónimos puede verse en KrV, A 494/B 522. Recuérdese además que Kant llama al principio de causalidad, »der Satz vom zureichenden Grunde« (KrV, A 200s/B 246, A 217/B 264, A 783/B 812).

2 Adickes (1924, p. 145) sostiene que en este pasaje la voz 'causa' (*Ursache*) designa la categoría pura, separada de las condiciones sensibles de su aplicación, mientras que los términos 'magnitud' (*Größe*), 'realidad' (*Realität*) y 'sustancia' (*Substanz*) nombran las respectivas categorías esquematizadas, esto es, referidas a dichas condiciones. Pero la última frase (entre paréntesis) del texto citado dice justamente que las categorías sólo esquematizadas pueden determinar un objeto, esto es, emplearse para pensarlo. Y este aserto se aplica naturalmente también a la categoría de causalidad.

3 »Tenemos que habérnoslas sólo con fenómenos; como sean las cosas en sí (hecha abstracción de *las representaciones con que ellas nos afectan*) es algo que cae enteramente fuera de la esfera de nuestro conocimiento« (KrV, A 190/B 235; énfasis mío). »La facultad de intuición sensible es propiamente sólo una receptividad, para ser afectado de cierta manera con representaciones […]. La causa no sensible de estas representaciones nos es enteramente desconocida y no podemos intuirla como objeto« (KrV, A 494/B 522; cf. A 358, A 387). »Nos son dadas cosas como objetos de nuestros sentidos, que se encuentran fuera de nosotros; pero no sabemos nada acerca de lo que puedan ser en sí mismas, sino que sólo conocemos sus fenómenos, esto es, las representaciones que efectúan [*wirken*] en nosotros, al afectar nuestros sentidos». (Ak 4:289; cf. Ak 4:290, 4:318, 4:314). »En cuanto se ha hecho este distingo […] se sigue de suyo que uno tiene que admitir y suponer tras los fenómenos [*hinter den Erscheinungen*] algo más que no es fenómeno, a saber, las cosas en sí, aunque, como nunca podemos conocerlas excepto del modo como nos afectan, debemos conceder que no podemos acercarnos más a ellas y jamás podremos saber cómo son en sí« (Ak 4:451). En el escrito contra Eberhard Kant dice que si la intuición no es intelectual, entendemos por tal »sólo el modo como somos afectados por un objeto en sí mismo enteramente desconocido para nosotros« (Ak 8:219). El Pastor Schultz, de quien Kant declaró públicamente que entendía los puntos capitales de su filosofía como él mismo quería que se los entendiera (Ak 12:367), da las siguientes definiciones: »El objeto de una intuición empírica, considerado como ésta lo representa, se llama el objeto empírico, un fenómeno [*Erscheinung*], un Phaenomenon [*sic*]. Por otra parte, en cuanto se lo considera como aquello que, fuera de nuestra sensibilidad e independientemente de ella, contiene el fundamento del

afectar, y de esta suerte está en la base de la posibilidad de ser representado por una intuición empírica y convertirse en fenómeno, se llama el objeto trascendental o cosa en sí« (Schultz 1789/92, Parte II, p. 279; citado por Herring 1953, p. 22).

4 »Ich wurde unaufhörlich darüber irre, daß ich ohne die Voraussetzung des Dinges an sich in das System nicht hereinkommen und mit jener Voraussetzung darin nicht bleiben konnte« (Jacobi, WW, 2:304; citado por Hoffmeister 1955, pp. 169s).

5 »Para mí […] el conocimiento de las cosas en sí no es otra cosa que el conocimiento cabal de los fenómenos« (Maimon 1791, pp. 176s; citado por Kroner 1961, 1:334).

6 Citado por Kroner 1961, 1:337n. Sobre Maimon véase la exposición de Kroner (1961, 1:326-361), así como el libro de Guéroult (1929). Rotenstreich (1965) destaca especialmente a Maimon como continuador de Kant; véase en particular pp. 14ss, 101ss, 162.

7 J. S. Beck 1796. Se trata del tercer tomo del *Erläutender Auszug aus den critischen Schriften des Herrn Prof. Kant — auf Anrathen desselben*. Kant invitó a Beck a preparar esta exposición de su doctrina para el editor Hartknoch, en carta del 27/9/1791 (Ak 11:289ss). El 6/10/1791, Beck, que a la sazón tenía sólo treinta años, le agradece esta prueba de confianza, declarándole que somete de antemano lo que escriba al *imprimatur* de Kant, que está convencido de la verdad de la *Crítica de la razón pura* como de un teorema matemático y que la *Crítica de la razón práctica* es su Biblia (Ak 11:293, 11:294). Kant y Beck intercambiaron muchas cartas sobre este proyecto, y las de aquél contienen algunas explicaciones valiosísimas. Pero la publicación del referido tercer tomo dio lugar a que el Pastor Schultz acusara a su autor ante Kant de querer derribar la filosofía crítica, con el pretexto de explicarla. Kant comunicó esto a Beck, en una carta perdida, a la que Beck respondió con una larga explicación el 20/6/1797 y con otra misiva más breve, el 24/6/1797 (Ak 12:162-171, 12:173-176). En esta última insiste en que no debe confundirse su »punto de vista« con el de Fichte. Sin embargo, parece ser que Kant persistió en reprobarlos a ambos (cf. Ak $12:371_9$).

8 Beck 1796, pp. 367, 369. En el Apéndice XI doy un resumen de las ideas principales de Beck.

9 »Mientras Kant mismo no declare expresamente, con estas mismas palabras, que *él deriva la sensación de una impresión de la cosa en sí*; o, para servirme de su terminología, que *la sensación debe explicarse en filosofía a partir de un objeto trascendental existente en sí fuera de nosotros*; mientras esto no ocurra, digo, no creeré lo que nos informan acerca de Kant aquellos intérpretes. Pero si hace esta declaración tendré a la *Crítica la razón pura* antes por la obra del azar más extraordinario, que no la de una cabeza« (Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftlehre* (1797), SW 1:486).

10 Véase, por ejemplo, Schelling, WW, 5:152-155; Hegel, SW 4:27, 4:30, 4:42, 4:63, 4:137, 4:609s, 5:24, 5:27, 5;268, 7:98, 8:81, 8:124, 8:133, 8:290, 8:300, 8:311, 19:560, 19:572, 19:578, 19:581, 19:582, 19:600, 19:604, 19:606, 19:611.

11 Así, Cassirer 1922, 2:733-762, muestra cómo el sentido del concepto de la cosa en sí se trasforma en correspondencia con las funciones mentales estudiadas en las distintas partes de la *Crítica*: en la Estética, es el correlato del carácter pasivo de la intuición sensible (cf. KrV, A 494/B 522); en la Analítica, es el concepto de un objeto en general, o sea, el correlato abstracto de la función objetivadora del entendimiento puro (Cassirer remite a KrV, A 104s, A 250s); en la Dialéctica, es »el esquema de aquel principio regulativo, mediante el cual la razón, en cuanto de ella depende, difunde unidad sistemática sobre toda la experiencia« (KrV, A 682/B 710; cf. A 679/B 707 y Ak 4:332).

12 Los partidarios de la interpretación idealista pueden siempre sostener que ésta es sólo una opinión privada de Kant, filosóficamente injustificable, y mostrar cómo Kant en su obra póstuma evoluciona hacia la eliminación de la cosa en sí. Así H. J. de Vleeschauwer dice no poner en duda »que Kant conservó intactas sus opiniones privadas relativas a la existencia de lo trascendente de todo orden«, pero se propone demostrar que »el papel de este trascendente en el condicionamiento trascendental del conocer se debilita cada vez más y se desvanece por así decir en el *Opus postumum*« (1934/37, 3:600). A propósito de esta obra, escribe Vleeschauwer: »Quelque fussent les convictions privées de Kant […], le *Ding an sich* n'apparaît dans notre manuscrit que comme une position du sujet. Le *Ding an sich* posé dans l'épistémologie de l'*Opus postumum* est l'objet transcendental. Lui seul est nécessaire comme le *x* en le terme idéal de référence vers lequel refluent toutes les notes déterminables de l'objectivité, terme assimilable au sujet constitutif même, ou à la loi interne à laquelle est soumis son développement ultérieur« (1934/37, 3:645). El estudio posterior del *Opus postumum* ha confirmado esta interpretación de Vleeschauwer, enunciada cuando el manuscrito acababa de imprimirse íntegro por primera vez. Cito un pasaje de G. Lehmann, una de las mayores autoridades en la materia: »Cuando a la pregunta por la diferencia entre un objeto en la apariencia [*in der Erscheinung*] "en contraste con el mismo objeto considerado como *cosa en sí*", Kant responde que esta diferencia no reside en los objetos, sino "meramente en la diversidad de la relación cómo el sujeto que aprehende el objeto sensible es afectado para que efectúe la representación en él" [Ak 22:43], es imposible interpretar que el sujeto es afectado por la cosa en sí; en otras palabras, no se puede hacer de una cosa en sí real, presente en alguna parte, el origen de la afección. Más bien, como Kant dice claramente que el "objeto en sí" es "un mero ente de razón *en cuya representación el sujeto se pone a sí mismo*" [Ak 22:36, énfasis de Lehmann], o —más claramente [Ak 22:27]— que la cosa en sí es la mera representación *de la propia actividad* (esto es, de la actividad del sujeto que se afecta a sí mismo), sólo cabe interpretar así: la representación de una 'actividad', de un 'actuar' de las cosas en sí, puesta en la base de la afección externa, denota en verdad la actividad del sujeto que se afecta a sí mismo, puesta como actividad de un ente de razón inexistente correspondiente a los objetos existentes de la intuición. Con ello la afección empírica deja de ser la expresión de una espontaneidad *independiente* del sujeto, y la afección por las fuerzas motrices [de que habla el *Opus postumum*] no es más que otra manera de designar los actos que el sujeto ejerce sobre sí mismo« (Lehmann 1953/54, p. 152).

13 Esta alternativa no debe confundirse con la tesis de que los fenómenos son cosas en sí, esto es, entes con las características que la ontología tradicional atribuye a las cosas subsistentes por sí mismas. Esta tesis fue destruida por las antinomias y la doctrina del espacio y el tiempo.

14 La última frase —»könnte doch auch zugleich das Subject der Gedanken sein«— es tan inequívoca en el original como en mi traducción. Benno Erdmann, el distinguido intérprete realista que editó la *Crítica de la razón pura* para Ak, intenta emborronarla un poco, señalando que Kant escribe »das Subject der Gedanken« («el sujeto de los pensamientos«) según un modo suyo característico de emplear el genitivo, y que, conforme el uso actual, habría debido decir «das Subject von Gedanken« (»el sujeto de pensamientos«). Véase Ak 4:591. En rigor, para que el texto no diga lo que dice, habría que arreglarlo más, y leer »ein Subject von Gedanken« (»un sujeto de pensamientos«) en lugar de »das Subject der Gedanken« (»el sujeto de los pensamientos«). Por otra parte, no es éste el único texto donde Kant propone esta alternativa que turba a Erdmann; véase Ak $5:255_{35}$, $5:340_{4}$;, $5:345_{11}$; cf. asimismo KrV, A 379s.

15 El pasaje citado por Riehl figura en Ak $4:507_{8}$. Restituido a su contexto, no me parece que diga lo que Riehl pretende. Se trata del problema de la divisibilidad infinita de la materia. Kant escribe: «De aquello que sólo existe en virtud de que está dado en la representación, no está dado nada más que lo que en la representación se halla, esto es, hasta donde alcanza el avance [*Progressus*] de las representaciones. Así pues, de los fenómenos cuya división va hasta el infinito, sólo se puede decir que las partes del fenómeno son tantas cuántas logremos señalar, esto es, sólo hasta donde queramos dividir. Pues las partes, en cuanto pertenecen a la existencia de un fenómeno, existen sólo en el pensamiento, a saber, en la división misma. La división va ciertamente al infinito, pero nunca está dada como infinita; en consecuencia, no se desprende de ello que lo divisible contenga *en sí mismo* y fuera de nuestra representación un conjunto infinito de partes, sólo porque su división va al infinito. Pues no es la cosa, sino sólo esta representación suya, cuya división —aunque puede ciertamente proseguir hasta el infinito, y hay también en el objeto (que en sí mismo es desconocido) un fundamento para ello— sin embargo nunca puede completarse y por lo tanto no puede nunca darse entera, y así tampoco demuestra [*beweiset*] un conjunto infinito actualmente existente en el objeto (lo que sería una contradicción expresa)« (Ak 4:506s). He puesto en versalitas el pasaje que corresponde al texto citado por Riehl. Dice claramente que en el objeto en sí mismo desconocido hay un fundamento (*Grund*) para que la división de la representación continúe indefinidamente (reordenado, el original diría así: *es ist im Objecte —das an sich unbekannt ist— ein Grund dazu, daß die Theilung dieser Vorstellung desselben ins Unendliche fortgesetzt werde*). Pero esto no equivale a decir que *cada* determinación espacial dada (por ejemplo, en virtud de la división) tiene su fundamento en la cosa en sí, como Riehl pretende que Kant sostuvo expresamente en el pasaje citado.

2

El distingo entre las cosas tal como son en sí mismas y como se nos aparecen en la experiencia se impone con toda naturalidad en cuanto se hace el descubrimiento de que las apariencias sensibles no son independientes de las circunstancias en que tiene lugar el proceso de observarlas. El borracho ve dos faroles donde »en sí« no hay más que uno. Para el observador que contempla la lluvia de espaldas al Sol las gotas de agua que cruzan una cierta franja semicircular exhiben el aspecto de un arco iris, aun cuando esas gotas »en sí« son iguales a cualesquiera otras —a las que vienen más arriba y aún no se ven coloreadas, a las que caen un poco más adelante y que presentarían inmediatamente ese aspecto si el observador retrocediera— y son, por cierto, idénticas a sí mismas, que no lucen así para quien las mira desde otro ángulo, ni lucirán así, cuando, una fracción de segundo más tarde, ya hayan transpuesto esa franja. El arco iris, como las imágenes en los espejos, y otros fenómenos ópticos menos usuales llamaron mucho la atención a los filósofos del siglo XVII, y en la literatura filosófica de ese entonces entró en circulación la frase ‘cosas en sí’.[16] La física de la época acepta generalmente que los cuerpos que nos rodean poseen en sí mismos solamente propiedades mecánicas: tamaño, figura, impenetrabilidad; las demás cualidades que observamos en ellos —el color, el sonido, el olor, el sabor, la calidez o frialdad— surgirían en nuestra conciencia a raíz de la acción de esos cuerpos sobre el estado (mecánico) de nuestro sistema nervioso. Sólo las cualidades de la primera clase, cualidades primarias u objetivas, pertenecen a las cosas en sí; las otras, cualidades secundarias, subjetivas, pertenecerían a sus apariencias, carentes de realidad sustantiva y existentes sólo en el limbo de la conciencia individual.

La doctrina kantiana de las formas de la sensibilidad, publicada en el *De mundi*, radicalizó el distingo entre las cosas en sí y sus apariencias sensibles, con lo cual, talvez sin quererlo, alteró profundamente su sentido. Según esa doctrina, espacio y tiempo son condiciones universales propias de nuestra sensibilidad, esto es, de la receptividad gracias a la cual

conocemos las cosas en virtud de que éstas nos afectan. La espaciotemporalidad en los objetos de nuestro conocimiento sensible es pues un carácter que revisten en el contexto de nuestra experiencia, por obra de la ley peculiar que coordina las modificaciones de nuestra sensibilidad como presentaciones de cosas. Tal como son en sí mismos, esos objetos no son espaciales ni temporales, ni son accesibles a nuestro conocimiento empírico. El *De mundi* mantiene, sin embargo, abierta la posibilidad de que conozcamos las cosas en su existencia independiente por una vía distinta de la sensibilidad que ellas afectan; y hasta podría pensarse que el propósito capital de ese escrito era emprender la limpieza de esta segunda vía de acceso a los objetos del conocimiento, para eliminar su contaminación con representaciones sensibles y establecer un saber definitivo e infalible sobre las cosas en sí. Este saber, que tendría que fundarse, al margen de todo aporte de la sensibilidad, mediante el »uso real« de nuestro entendimiento, sería necesariamente un saber a priori, independiente de las informaciones que la experiencia nos proporciona gracias a que las cosas nos afectan. El *De mundi* sugiere pues con toda claridad el esquema gnoseológico que los intérpretes realistas atribuyen a la *Crítica*: el sujeto y el objeto del conocimiento existen cada cual por sí mismo; el sujeto en sí conoce empíricamente la apariencia sensible, espaciotemporal, del objeto en sí, en virtud de que éste actúa sobre él y lo modifica; espacio y tiempo son las formas universales, propias de la receptividad del sujeto, en que se coordinan sus modificaciones. Pero el *De mundi* no excluye, sino más bien fomenta, un conocimiento intelectual a priori del sujeto y el objeto en sí y de la afección de aquél por éste. Sin este conocimiento, como es obvio, este esquema de las relaciones entre sujeto y objeto no podría fundamentarse y no pasaría de ser una fantasía arbitraria.[17] La primera preocupación de Kant después de 1770 fue examinar y justificar la posibilidad del conocimiento intelectual a priori. Pues no es fácil entender cómo nuestros conceptos puros, surgidos independientemente de todo contacto con las cosas, pueden procurarnos un conocimiento adecuado de éstas. Kant plantea el problema en su carta a Marcus Herz del 21/2/1772. La respuesta está contenida en la deducción trascendental de las categorías, el meollo de la *Crítica de la razón pura* y el principal sostén de la filosofía crítica.

La deducción de las categorías descansa en una reforma de la noción de objeto. La validez objetiva de los conceptos puros del entendimiento, esto es, su aplicabilidad al objeto del conocimiento, sólo puede legitimarse, si el objeto es una construcción de nuestra espontaneidad intelectual con arreglo a esos conceptos puros, no una cosa preexistente de que la mente tiene noticia. Lo recibido —esto es, pasivamente acogido— por nuestra sensibilidad es sólo el material para construir el objeto; y este mismo material —esta multitud de datos sensoriales— sólo se hace consciente como tal insertado en el proceso constructivo que lo transmuta en presentaciones de objetos. Esta es la revolución copernicana efectuada por Kant en la metafísica, sin la cual el conocimiento a priori de las cosas existentes no tiene explicación ni justificación posible. Todo el »problema de la cosa en sí« puede en rigor reducirse a la pregunta: ¿Qué significado y valor posee este concepto, así como el distingo entre cosa en sí y fenómeno, después de la reforma crítica de la noción de objeto? Se dirá que este modo de encarar el asunto prejuzga la solución en pro del idealismo. Pero la interpretación realista esgrime en vano los textos que dan fe de las creencias de Kant, si no es capaz de encarar la situación intelectual en que nos han puesto sus pensamientos.

»El objeto —define Kant— es aquello en cuyo concepto se *unifica* lo múltiple de una intuición dada« (KrV, B 127). Se lo conoce empíricamente al referir a él los datos sensibles; el concepto que preside su unificación y que permite reconocerlos como aspectos de ese objeto nos suministra una regla para aprehenderlos y reproducirlos como presentaciones del mismo. Pero el objeto así conocido, el objeto empírico, no es una unidad preexistente, presentada aparte de los datos sensibles, que comparemos con éstos para cercioramos si efectivamente corresponden a ella o no. Sólo los datos nos dan el objeto; pero ellos no nos lo dan de suyo; lo entregan, lo hacen presente sólo en la síntesis que los refiere a él, que al enlazarlos bajo su concepto, lo construye. El objeto empírico es objeto fenoménico; conocerlo es constituirlo, sintetizarlo. La síntesis opera regida por los conceptos puros del entendimiento o categorías. Por esto, Kant las llama »conceptos fundamentales para pensarles objetos en general a los fenómenos [*Grundbegriffe, Objecte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken*]« (KrV, A 111) y, por lo mismo, »representaciones de las cosas en general« (KrV, A 245). En efecto, sólo gracias a ellas es posible reconocer

las apariencias sensibles como presentaciones de objetos. De este modo, las categorías son la fuente de nuestro conocimiento a priori de las cosas. La validez de tal conocimiento descansa en la función que las categorías desempeñan en la constitución de las cosas mismas, como tales. Esta misma justificación señala los límites de esa validez; no puede extenderse sino a las cosas constituidas conforme a las categorías: los objetos del conocimiento empírico, los objetos fenoménicos. Sin embargo, nada se opone a que pensemos con las categorías la pura noción de un objeto en general. Tomado por sí mismo, este objeto en general u objeto trascendental[18] —como Kant también lo llama— no es más que una incógnita, una X; separado de lo múltiple de las apariencias sensibles, que es lo único que nos permite determinarlo, »no es nada para nosotros« (KrV, A 105). Combinado con ellas, o mejor dicho, combinándolas, es, en cambio, aquello que les proporciona una referencia a un objeto, y las transmuta así en ingredientes del conocimiento. Como dice Kant, este concepto no puede contener ninguna intuición determinada, y, concierne, por lo tanto, solamente aquella unidad que tiene que encontrarse en lo múltiple de un conocimiento, en cuanto está referido a un objeto (KrV, A 109). Kant resume estos resultados en el siguiente pasaje de la primera edición de la *Critica*:

> Este objeto trascendental no se deja separar de los datos sensibles, pues entonces no resta nada mediante lo cual pensarlo. No es pues en sí mismo [*an sich selbst*] un objeto del conocimiento, sino sólo la representación de los fenómenos bajo el concepto de un objeto en general, que puede determinarse con lo múltiple de ellos. Justamente por esto, las categorías no representan un objeto particular, dado exclusivamente al entendimiento, sino sirven únicamente para determinar el objeto trascendental (el concepto de algo en general) con aquello que es dado en la sensibilidad, para así conocer empíricamente fenómenos bajo conceptos de objetos.
>
> (KrV, A 250s)[19]

El concepto del objeto trascendental presenta una grave ambigüedad, lo que quizás indujo a Kant a suprimir, en la segunda edición de la *Crítica*, los pasajes más importantes donde la primera lo nombraba.[20] Sin embargo,

si la ambigüedad pertenece, como creo, a la cosa misma, no se logra eliminarla porque se la llame de otro modo. El concepto del objeto trascendental es una representación funcional que juega un papel importantísimo en la constitución de los únicos objetos, propiamente tales, que podemos conocer. Es la representación abstracta de un objeto indeterminado. Esta representación no puede provenir de los datos de los sentidos, pues éstos sólo nos hacen presente algo reconocible como objeto en virtud de que se los combina en una síntesis regulada por el concepto del objeto trascendental. Este es, por tanto, un concepto puro o a priori. Como tal, podemos contrastarlo con la representación empírica del objeto fenoménico, determinada por los datos sensoriales y condicionada por las formas de la sensibilidad. Podemos pensar que con dicho concepto puro concebimos un existente no sometido a estas condiciones ni determinable por esos datos; un existente que no podemos conocer, pero que está en la base del objeto fenoménico que conocemos. Entendido de este modo, el término 'objeto trascendental' no denota ya la función mental que preside la unificación de lo múltiple intuido —el »correlato de la unidad de la apercepción« (KrV, A 250)—, sino la existencia trascendente que, aunque revela su presencia en la sensación, se sustrae como tal a la síntesis espacio-temporal-categorial que con la sensación construye el objeto fenoménico. 'Objeto trascendental' viene a ser entonces otro nombre para la cosa en sí; y en esta acepción justamente encontramos empleado el término en más de un pasaje de la *Crítica*.[21] Un uso desconcertante, si atendemos a la diferencia y hasta oposición entre esta acepción y la otra; y natural y casi inevitable, sin embargo, pues sólo el concepto abstracto de un objeto en general, no determinado por los datos sensibles, puede servirnos para pensar la cosa en sí, no determinable por tales datos. En definitiva, claro está nos sirve para eso, pues el puro concepto del objeto trascendental es un concepto trunco o —como dice Kant— »vacío«, que tiene que completarse con los datos de la intuición, para pensar efectivamente en algo con él.[22] La cosa en sí, relegada por la *Crítica* a la esfera de lo inconocible, oscila peligrosamente en el linde de lo impensable, pues la única representación de que podríamos valernos para pensarla no basta por sí sola para este fin.

Cabe siempre preguntarse por qué hay de insistir en concebirla; y hasta dan ganas de proponer que la misma idea (o Idea) de la cosa en sí es una

ilusión trascendental, un espejismo de la *metaphysica generalis*, más pertinaz que los tres de la *metaphysica specialis*, que ni llegarían a surgir sin él. Pues, en efecto, no podemos pensar de ninguna manera la cosa en sí si no es tomando al objeto trascendental por una representación de un ente existente, esto es, ignorando su carácter de concepto funcional, al servicio de la constitución de los objetos empíricos, y entendiéndolo, a imagen y semejanza de éstos, como concepto de una realidad dada. El intento es falaz, pues no sabemos figurarnos cómo podría darse una realidad excepto en nuestra intuición sensible; mas no por ello es menos natural, ejemplo de una tendencia, ilustrada también por las tres »ilusiones trascendentales« de la metafísica especial, que nos inclina a confundir el principio con el resultado, el acto y sus funciones con el hecho y sus propiedades. Pero esta propuesta puede valer a lo sumo como una mera sugerencia, pues Kant sostiene y justifica, como veremos luego, la necesidad y la utilidad de concebir la cosa en sí, como sea.

16 [Eisler 1927, 1:281, *s.v.* **Ding an sich**, recuerda que según Malebranche Dios ve »les choses en elles–mêmes«, según Bayle no conocemos »les objets en eux mêmes«, mientras que Locke y Hume opinan otro tanto de las »things themselves«, y Lambert, en su *Neues Organon* (1764) enseña que la cosa »wie sie an sich ist« no debe confundirse con ella »wie wir sie empfinden, vorstellen«. Eisler remite también a este elocuente pasaje por un contemporáneo francés de Kant, representativo del pensamiento ilustrado de la época: »L'Essence réelle de l'Ame nous est aussi inconnuë que celle du Corps. Nous ne connoissons l'Ame que par ses Facultés, comme nous ne connoissons le Corps que par ses Attributs. Ce que l'Etenduë, la Solidité, & la Force d'*Inertie* sont au Corps, l'Entendement, la Volonté, & la Liberté le sont à l'Ame, Autrefois, on cherchoit ce que les Choses sont en elle mêmes, & on disoit orgueilleusement de savantes sottises. Aujourd'hui on cherche ce que les Choses sont para rapport à nous, & on dit modestement de grandes vérités« (Bonnet 1755, pp. 121s) — **Nota de 2004**].

17 Esto mismo puede decirse de otro modo así: si nuestro esquema gnoseológico no es una fantasía arbitraria —si es, por ejemplo, una presuposición indispensable de todo examen filosófico del problema del conocimiento— hay un conocimiento válido de las cosas en sí, que se manifiesta en nuestro mismo esquema, y por tanto la limitación crítica de nuestro saber no es efectiva. Sospecho que ésta es la conclusión a que quieren conducirnos los intérpretes realistas de la *Crítica*.

18 »El objeto trascendental (el concepto del algo en general)« (KrV, A 251); »el objeto trascendental, es decir, el pensamiento enteramente indeterminado de algo en general« (KrV, A 253). cf. KrV, A 104, A 109, A 250, A 698/B 726. En KrV, A 253, Kant dice que no puede pensar el objeto trascendental mediante categorías (»Ich kann ihn durch keine Kategorien denken«) pero en A 111 había dicho que éstas no son sino »conceptos fundamentales para pensarles objetos en general a los fenómenos« (citado en la p. 669; cf. KrV, A 245, B 307).

19 Cf. R. 5643: »Las categorías son, pues, conceptos para la determinación de los objetos de nuestro conocimiento en general, en tanto que se ha dado la intuición correspondiente. Por tanto, principios para hacer de la apariencia una experiencia […]. Pues conocemos un objeto sólo como algo en general, para lo cual las intuiciones dadas son sólo predicados. Cómo puedan ellas ser los predicados de una tercera cosa, no se puede saber por comparación, sino por el modo como la conciencia de lo múltiple en general pueda considerarse como enlazado necesariamente en una conciencia. En la representación de un objeto se unifica lo múltiple. Todas las intuiciones son sólo representaciones; el objeto al que son referidas se encuentra en el entendimiento [*das Object, darauf sie bezogen werden, liegt im Verstande*]« (Ak 18:283)

20 En la segunda edición se elimina el pasaje de la deducción trascendental, A 104-110, y un largo trozo del capítulo sobre el distingo entre nóumenos y fenómenos, A 248-253. Ello no significa, por cierto, que en esta edición no se mencione el objeto trascendental (cf. KrV, B 63, B 236, B 304, B 333, B 334, B 344, B 404, B 427, B 506, B 506n, B 522, B 523, B 566ss, B 568, B 573, B 585, B 593, B 641, B 707, B 710, B 724, B 726); pero falta toda explicación del significado de este concepto, como las que había en los pasajes suprimidos.

21 KrV, A 288/B 344: »El entendimiento […] concibe para sí un objeto trascendental«. A 494/B 522: »A la causa puramente inteligible de los fenómenos en general podemos llamarla el objeto trascendental, puramente para que tengamos algo que corresponda a la sensibilidad considerada como una receptividad«. En estos dos pasajes, ‘objeto trascendental’ no es estrictamente un sinónimo de ‘cosa en sí’, sino el nombre de algo que se le asimila, a saber, la representación de un objeto en general, de que nos valemos para pensar la cosa en sí. Cf. asimismo KrV, A 277/B 333, A 379, A 393, A 557/B 585, A 613/B 641, A 679/B 702.

22 KrV, B 288: »Mientras falta la intuición uno no sabe si con las categorías piensa un objeto, ni si en general les puede corresponder un objeto«. Excepcionalmente fuerte es el siguiente pasaje de KrV, A 279s/B 335s: »Si aplico estos conceptos a un objeto en general (en sentido trascendental), sin determinar si se trata del objeto de una intuición sensible o una intuición intelectual, enseguida surgen limitaciones […] que pervierten todo uso empírico de [esos conceptos], demostrando así que la representación de un objeto como cosa en general no es meramente insuficiente, sino que es contradictoria en sí misma, sin una determinación empírica de la misma y aparte de toda condición empírica; de modo que, o bien hay que hacer abstracción de todo objeto (en la lógica), o bien, si se asume uno, hay que pensarlo bajo condiciones de la intuición sensible. Lo inteligible requeriría, pues,

una intuición enteramente especial, que no poseemos, y a falta de ella, no es nada *para nosotros*; pero los fenómenos, por su parte, tampoco pueden ser objetos en sí«.

3

Los profesionales de la filosofía, al igual que los de cualquier otra disciplina, prefieren asimilar las novedades surgidas en su campo a alguna de las ideas o doctrinas que ya les son familiares, antes que darse el trabajo de pensar lo nuevo en ellas, arriesgándose a perder un hábito empedernido o una convicción. En este respecto, la *Crítica* de Kant no fue una excepción. Como negaba la posibilidad de conocer las cosas independientes de nuestra vida mental, pareció razonable vincularla con el idealismo problemático de Descartes; como afirmaba el carácter puramente fenoménico de los cuerpos como cuerpos, se creyó justo asimilarla al idealismo inmaterialista del obispo Berkeley. Por lo demás Kant, que cuestionaba más radicalmente quizás que ninguno de sus predecesores la posibilidad de conocer y aun de concebir una realidad material independiente de la mente, llevaba más lejos también que todos ellos la exaltación de la certeza inconcusa de la conciencia de sí, que la deducción trascendental trata como piedra de toque y fuente de validez de todo el conocimiento a priori. La afiliación de su obra a la corriente subjetivista que, iniciada por Descartes, culmina en Berkeley y Hume, era corroborada además por aquellos textos, a que ya hemos hecho alusión, donde se califica a todos los fenómenos, también los espaciales, como modificaciones del sentido interno, o sea, como manifestaciones del ser propio del sujeto.[23]

Es cierto que Kant ya en la primera edición de la *Crítica* desarrolla una extensa argumentación contra el idealismo cartesiano. Pero esta primera »refutación del idealismo«, que en la segunda edición será reemplazada por un argumento muy diferente,[24] más bien ratificaba que excluía la interpretación subjetivista de su filosofía. Descartes había sostenido que la propia existencia como sustancia espiritual era mucho más segura que la existencia cuestionable de sustancias corpóreas; ésta, según él, sólo puede demostrarse una vez que estamos ciertos de la existencia del alma y de la existencia de Dios. Kant explica que la incertidumbre con respecto a la existencia de los cuerpos viene de que se los concibe como cosas en sí, que existen independientemente de nosotros y de nuestra sensibilidad; quien así

procede, »después que ha supuesto falsamente que los objetos de nuestros sentidos, si han de ser externos, tienen que poseer su existencia en sí mismos, también aparte de los sentidos, descubre luego, desde este punto de vista, que todas nuestras representaciones de los sentidos son insuficientes para certificarnos la existencia de esos objetos« (KrV, A 369). En cambio, quien adopta la doctrina kantiana del espacio no es afectado por estas dudas; puede »conceder la existencia de la materia sin ir más allá de la pura autoconciencia ni aceptar más que la certeza de las representaciones en mí, o sea, el *cogito ergo sum*« (KrV, A 370). Como la materia para él no es más que un fenómeno que, separado de nuestra sensibilidad, no es nada, ella no constituye entonces más que un tipo de representaciones que se llaman externas no porque representen objetos que sean »externos en sí mismos«, sino porque refieren percepciones al espacio donde todo es mutuamente exterior, aunque »el espacio mismo está en mí« (ibid.).[25] Kant denomina esta doctrina suya *idealismo trascendental*, oponiéndola al *idealismo empírico* que Descartes sostuvo en forma problemática o escéptica y Berkeley, en forma dogmática (KrV, A 377). El idealista trascendental no tiene dificultad en aceptar la existencia de la materia atestiguada por la autoconciencia, con la misma seguridad con que acepta su propia existencia como ser pensante.

> Pues yo tengo conciencia de mis representaciones; por lo tanto éstas existen y también yo mismo, que tengo estas representaciones. Ahora bien, los objetos externos (los cuerpos) son meramente fenómenos, y así nada más que una clase de representaciones mías, cuyos objetos son algo sólo en virtud de estas representaciones, y no son nada separados de ellas. Por lo tanto existen cosas externas, al igual que yo mismo existo, según el testimonio inmediato de mi autoconciencia; con esta sola diferencia: que la representación de mí mismo, como sujeto pensante, es referida sólo al sentido interno, pero las representaciones que denotan entes extensos son referidas también al sentido externo. Para establecer la existencia de objetos externos me es tan innecesario recurrir a la inferencia como para establecer la existencia del objeto de mi sentido interno (de mis pensamientos), pues de ambas partes no son más que representaciones, cuya percepción

> inmediata (conciencia) es a la vez una prueba suficiente de su existencia.
>
> (KrV, A 370s)

Si Kant estaba dispuesto a recurrir a esta argumentación para superar el idealismo subjetivo tradicional, no puede sorprendernos que sus lectores entendiesen su doctrina sólo como una versión extrema del mismo. No estaban preparados para apreciar de la diferencia sutil pero profunda entre estas dos formas de idealismo, que Kant aclara y precisa en la edición de 1787. La reseña de la *Crítica* en el *Göttinger Gelehrter Anzeiger*, redactada por Garve, condensada y enmendada por Feder, define la doctrina de la obra como »un sistema de idealismo superior o, para decirlo con la terminología del autor, de idealismo trascendental; de un idealismo que abarca por igual el espíritu y la materia, que trasforma al universo y nos trasforma a nosotros mismos en ideas«.[26] Kant escribió *Prolegómenos* en parte para combatir esta versión de su pensamiento,[27] y el afán de disipar los malentendidos de este género orientó su trabajo de innovación y criba mientras preparaba la segunda edición de la *Crítica*.

En la nota final de la primera parte de *Prolegómenos* Kant previene contra »la objeción surgida de un malentendido imperdonable y casi intencionado«, según la cual, su doctrina de la idealidad del espacio y el tiempo trasforma las cosas del mundo sensible en pura ilusión (*in lauter Schein*) (Ak 4:290).

> Que yo mismo haya llamado a esta teoría mía un idealismo trascendental no autoriza a nadie para confundirla con el idealismo empírico de Descartes […] o el místico y soñador de Berkeley […]. Este idealismo, así denominado por mí, no concierne a la existencia de las cosas […], pues jamás me ha venido a la mente dudar de ella, sino sólo a la representación sensible de las cosas, a la que pertenecen en primer término el espacio y el tiempo; de éstos, y con ello en general de todos los fenómenos, he mostrado únicamente que no son cosas […] ni tampoco determinaciones pertenecientes a las cosas en sí.
>
> (Ak 4:293)

Kant afirma reiteradamente en esta obra que el carácter puramente fenoménico de los objetos de la experiencia no excluye sino más bien implica una realidad trascendente que les sirve de base y que, aunque inconocible, no es por ello menos efectiva. »Cuando, como es justo, consideramos a los objetos de los sentidos como meros fenómenos, concedemos con eso a la vez que en su base hay una cosa en sí; aunque no la conocemos a ella misma, tal como está constituida en sí misma, sino sólo su fenómeno, esto es, el modo como nuestros sentidos son afectados por este ente desconocido [*von diesem unbekannten Etwas*]« (Ak 4:314s). »Pues los fenómenos presuponen siempre una cosa en sí, y la anuncian, no importa que la conozcamos o no más de cerca«(Ak 4:355). »El mundo sensible meramente contiene fenómenos que, sin embargo, no son cosas en sí; el entendimiento tiene entonces que aceptar estas últimas (nóumenos) precisamente porque reconoce a los objetos de la experiencia como meros fenómenos« (Ak 4:360).

La justeza de estas afirmaciones depende del alcance que se les dé. Nadie querría controvertirlas si sólo significan que los objetos fenoménicos no son meros fantasmas insustanciales, que la percepción en que se manifiesta su presencia revela una existencia efectiva. Pero parecería que su intención va más lejos, que sostienen no solamente que los fenómenos manifiestan existencias, sino que estas existencias son independientes de su manifestación, a la cual sustentan sin agotarse en ella. Sin embargo, el propio Kant reconoce expresamente que la restricción crítica del conocimiento prohíbe esta conclusión. No se puede pretender que la existencia revelada en la sensación se resuelva en la serie de sus presentaciones empíricas, pues ello equivaldría a considerar caprichosamente »nuestra experiencia como el único modo posible de conocer las cosas, nuestra intuición en el espacio y el tiempo como la única intuición posible, nuestro entendimiento discursivo como el prototipo de todo entendimiento posible, y los principios de la posibilidad de la experiencia como condiciones universales de las cosas en sí« (Ak 4:350s). Pero tampoco nos es lícito aseverar que la existencia a que los fenómenos nos dan acceso puede subsistir separada de éstos, pues, como dice Kant, no sabemos si se mantendría una vez suprimida nuestra sensibilidad o si sería eliminada con ésta.[28]

Kant insiste en que la propia voz ‘Erscheinung’ —que traducimos ‘fenómeno’ o ‘apariencia’— conlleva una referencia a algo distinto de lo que llamamos así.[29] Esta particularidad del concepto mismo de fenómeno se tiene en cuenta en las reflexiones en que se basa la caracterización de todas las cosas sensibles como fenómenos. Se demuestra que su condición espaciotemporal no es compatible con su existencia separada como tales; un objeto o situación espaciotemporal supone siempre otros objetos o situaciones del mismo tipo que lo preceden y lo rodean. La cosa sensible es un fenómeno, pues, en cuanto remite a otras cosas y a todo un proceso que la condiciona y la hace posible; los objetos de la experiencia sólo son lo que son y existen como tales en el contexto de la síntesis progresiva de lo múltiple de la intuición en el continuo espaciotemporal, la cual supone y envuelve la conciencia de sí. Pero de esto no se desprende necesariamente que este proceso sintético autoconsciente que condiciona y engloba cada uno de los objetos fenoménicos remita a su vez a una realidad trascendente que subsista sin él y de la cual él mismo dependa para subsistir. Si —como hace el propio Kant en algunos textos— insistimos en dar esta última interpretación a la tesis de la idealidad o carácter puramente fenoménico de las cosas espaciotemporales, infringiremos la restricción crítica del saber.

Consideremos este pasaje, que lleva directamente a la interpretación que combato:

> Se sigue naturalmente del concepto de un fenómeno [*Erscheinung*] en general, que tiene que corresponderle algo que en sí no es fenómeno; porque el fenómeno no puede ser nada por sí mismo y aparte de nuestro modo de representar [*außer unserer Vorstellungsart*]. Por tanto […], la voz ‘fenómeno’ ya indica una referencia a algo, cuya representación inmediata es, por cierto, sensible, pero que en sí misma, también sin este modo de ser de nuestra sensibilidad (en que se funda la forma de nuestra intuición), *tiene que ser* algo, esto es, un objeto independiente de la sensibilidad.
>
> (KrV, A 251s; énfasis mío)[30]

¿De qué naturaleza es esta necesidad, expresada en las palabras ‘tiene que ser’ (*sein muß*)? Está implícita, dice Kant, en el concepto mismo de fenómeno, resulta impuesta por el juicio que atribuye a los objetos

empíricos esta condición. Pero toda necesidad implícita en un concepto demanda una deducción trascendental que justifique y delimite su empleo en nuestros juicios. Una deducción así nunca podrá autorizar que basemos en la necesidad de nuestros conceptos conclusiones sobre materias que escapan a nuestra posible experiencia. Si el juicio que declara fenómenos a los objetos empíricos, envuelve, por su tenor mismo, conclusiones que rebasan la experiencia posible, ese juicio, aunque esté en la base de la filosofía crítica, es incompatible con ella. Ello daría razón a Jacobi y su *bon mot*: la *Crítica* sin la cosa en sí no se puede fundar, pero con ella no se puede sostener. Felizmente, esta interpretación del concepto de fenómeno, aunque respaldada por declaraciones textuales de Kant, no es en absoluto forzosa. El pronunciamiento acerca del carácter fenoménico de los objetos sensibles puede y debe basarse en consideraciones inmanentes al campo de la conciencia, y no necesita referirlos a otro fundamento que el proceso sintético mismo en que se manifiestan, el cual trasciende a cada uno de esos objetos, pero coincide con la experiencia posible (cf. R. 5639, Ak 18:277s).

En la lucha de Kant contra quienes pretendían afiliar su filosofía a la tradición subjetivista moderna tiene especial importancia el pasaje que, bajo el título »Refutación del idealismo«, insertó en 1787 en el capítulo sobre los postulados del pensamiento empírico.[31] Se dirige principalmente contra el idealismo problemático de Descartes, según el cual, no pudiendo yo establecer por experiencia inmediata ninguna existencia fuera de la mía propia, debo dudar de que existan cosas fuera de mí mientras no lo haya demostrado. Esta duda se elimina, dice Kant, si logramos probar que de las cosas externas tenemos efectivamente *experiencia* y no sólo *imaginación*. Esto sólo puede establecerse con la requerida certeza si mostramos que aun nuestra experiencia interna, indubitable para Descartes, *presupone* una experiencia externa. Se trata, pues, de demostrar la existencia efectiva de los objetos empíricos externos; de cimentar el realismo empírico contra las asechanzas del idealismo empírico problemático o dogmático. Las expresiones ‘externo’ y ‘fuera de nosotros’ denotan en este contexto la realidad exterior en el espacio, y no una realidad independiente de la experiencia y, por tanto, ajena al espacio. Lo confirma el enunciado mismo del teorema que Kant se propone demostrar: »*La mera conciencia* —

empíricamente determinada—, de mi propia existencia prueba la existencia de objetos en el espacio fuera de mí« (KrV, B 275).

La demostración descansa en dos premisas, aseguradas respectivamente en la Estética trascendental y en la Analítica de los principios: (i) la conciencia empíricamente determinada de mi existencia es conciencia de mi existencia determinada empíricamente en el tiempo; (ii) la determinación del tiempo presupone un término de referencia persistente (*beharrlich*). El paso decisivo consiste en mostrar que el término de referencia persistente requerido para determinar mi existencia en el tiempo no puede ser sino una cosa fuera de mí. La exposición kantiana de este punto no es del todo clara.[32] Pero creo que la oscuridad se disipa si tenemos en todo momento presente que aquí se trata de establecer la naturaleza del correlato persistente requerido para la determinación de mi existencia en el tiempo y que, dado el carácter *empírico* de esta determinación, el correlato buscado tiene que ser un objeto fenoménico. Ahora bien, un *fenómeno persistente* sólo puede darse en el espacio (KrV, B 291ss). Por lo demás, sólo si la demostración kantiana establece esto, a saber, que la conciencia empíricamente determinada de mi propia existencia presupone la existencia de un objeto fenoménico espacial, cumple con lo prometido en el enunciado del teorema; allí se habla de probar la »existencia de objetos en el espacio fuera de mí« y sabemos que un objeto en el espacio es un objeto fenoménico. Naturalmente, la presencia real de objetos fenoménicos en el espacio fuera de mí podría corresponder a la manifestación de un ente trascendente, una cosa en sí, distinta del sujeto de las representaciones y que subsiste aunque éste se aniquile. Pero nada impide que la existencia revelada en los fenómenos externos se suprima al suprimirse nuestra sensibilidad (KrV, A 288/B 344s). o que el fundamento último de aquello sea idéntico al fundamento de los fenómenos internos (Ak 5:255, 5:340, 5:345).

En todo caso, la »refutación del idealismo« no permite dirimir este género de cuestiones; es una refutación del idealismo empírico, no una prueba del realismo trascendental. Por lo demás, si pretendiese serlo, no sería concluyente. Aunque absurdamente supongamos que el correlato persistente de una determinación empírica en el tiempo es una cosa en sí, este correlato no tiene por qué ser nada diferente del sujeto trascendental de

mis pensamientos. La exigencia, contenida en la prueba, de que el correlato buscado no sea yo mismo ni nada en mí, sólo puede hacerse valer si estamos constreñidos a hallarlo en el campo fenoménico. Por otra parte, es obvio que hay que hallarlo allí, puesto que se pide un correlato *persistente*, atributo temporal que sólo puede convenir a un fenómeno.

Una última observación ayudará a perfilar mejor el verdadero carácter de esta refutación kantiana del idealismo: ella hace depender la posibilidad de una experiencia interna de que haya efectivamente una experiencia externa; subordina de este modo la conciencia empírica de sí mismo en el tiempo a la conciencia empírica de otras cosas en el espacio; pero en todo caso mantiene sobre ambas formas de la conciencia empírica la primacía de la conciencia trascendental de sí, la autoconciencia del proceso de síntesis que las posibilita y las abarca. Pero Kant destaca expresamente que la representación *yo soy*, que expresa la conciencia que puede acompañar a todo pensar, aunque entraña la existencia de un sujeto, »no contiene por sí sola un conocimiento del mismo […], pues para esto se requiere fuera del pensamiento de algo existente, también la intuición« (KrV, B 277), que en el caso del hombre tiene que ser una intuición empírica, temporal, condicionada por la presencia sensible de una cosa en el espacio fuera de mí. De este modo, Kant precisa el verdadero significado gnoseológico de la conciencia *ego cogito ego sum*, la cual no puede fundar un saber metafísico acerca de sustancias trascendentes, como pretendió Descartes, pero es, en cambio, el primer principio de una doctrina crítica de las operaciones inmanentes.

He recalcado majaderamente cuál es el único propósito y alcance admisibles de la llamada »refutación del idealismo«, pues algunos intérpretes realistas de la filosofía de Kant han creído saciar con ella su malogrado anhelo de una prueba de que existen cosas en sí, independientes del proceso de la experiencia y discernibles del sustrato o fundamento de este proceso. Kant mismo, en una serie de papeles póstumos redactados en los años siguientes a 1787, junto con repetir los argumentos de la refutación, intenta utilizarla para llegar a esa conclusión.[33] No desvirtúa allí el razonamiento de la *Crítica*, tal como lo he presentado. Subraya, más bien, que éste supone el carácter fenoménico de los objetos espaciales cuya existencia se demuestra (Ak $18{:}614_{31}$-615_{8}). Pero una vez establecida ésta,

intenta inferir de ella la existencia independiente de cosas en sí, distintas de mí, en la base de los fenómenos espaciales.

> Si se muestra que la determinación de nuestra propia existencia en el tiempo presupone la representación de un espacio para poder representarse también la relación de las determinaciones de la intuición interna con el objeto permanente, y el espacio, que es meramente una forma de la intuición, sin embargo no puede ser la forma de la intuición interna —justamente porque la interna no es espacio, sino tiempo—, se puede entonces asegurar su realidad a los objetos externos (como cosas en sí), justamente en virtud de que no se considera la intuición de ellos como intuición de una cosa en sí; pues, si fuera tal y la forma del espacio fuese la forma de una cosa, que también le fuera inherente a ella en sí misma, aparte de la peculiar constitución de nuestro sujeto, sería posible que tuviéramos la representación de una cosa así aun cuando ella no existiera. Pero hay un tipo especial de intuición en nosotros, que no puede representar lo que está en nosotros y por tanto existe en temporal mudanza [*nicht das, was in uns ist, mithin im Zeitwechsel existirendes vorstellen kan*], porque entonces, como mera representación, sólo se podría pensarla en relaciones temporales; de suerte pues que una intuición tal tiene que subsistir en relación efectiva [*in wirklicher Beziehung*] con un objeto fuera de nosotros y el espacio significa efectivamente [*wirklich*] algo que sólo es posible representarse en esta forma de la intuición mediante referencia a una cosa existente fuera de nosotros [*durch Beziehung auf ein wirklich Ding ausser uns*].
>
> (R. 6317, Ak 18:627s)[34]

Aunque la argumentación no marcha directamente a su meta, gira en torno a una sola idea: el objeto presente en el espacio, cuya manifestación fenoménica es necesaria para la determinación empírica de mi existencia en el tiempo, tiene que ser, en sí, una cosa distinta de mí, pues de otro modo tendría que manifestarse como un objeto del sentido interno, cuya forma no es el espacio, sino el tiempo. Como dice otra de las reflexiones referidas: »El espacio demuestra una representación que no es referida al sujeto […], pues de otro modo sería la representación del tiempo« (R. 5653, Ak

18:309). »Si meramente fuésemos afectados por nosotros mismos […] sólo se encontraría en nuestra intuición la forma del tiempo y no podríamos representarnos un espacio« (R. 5653; Ak 18:308).[35] Para apreciar el valor del argumento, es oportuno recordar el origen y alcance de la oposición entre el sentido externo y el sentido interno. Se la introdujo atendiendo a una diferencia observable en el modo como se presentan los fenómenos.[36] Ahora se pretende que ella implica también una variedad entre las cosas en sí que se manifiestan de estas maneras diversas. Kant olvida al parecer que aun el objeto empírico del sentido interno se exhibe también en el espacio: la alegría o la ira que me embargan se me pintan también en el rostro. Pero aunque esto no fuese así, es obvio que un distingo concebido para registrar una diversidad inmanente a la experiencia no puede bastar para instruirnos sobre la naturaleza de su fundamento trascendente. Si el distingo conceptual entre sentido interno y sentido externo implicase lógicamente la conclusión acerca de las cosas en sí que se pretende fundar en él, sería necesario justificar esta importante conclusión antes de admitir el distingo.[37] El argumento esbozado en las reflexiones citadas ilustra bien lo que yo llamaría la inercia de los conceptos, el peso muerto de estos productos del pensamiento, que respalda su marcha lúcida y libre, pero a la vez la entraba. A causa de esa inercia puede ocurrir que un pensador tan vivaz y original como Kant se convierta en su propio escolástico.

23 KrV, A 98s, A 197/B 242, A 367; cf. R. 3929, R. 5636.

24 La primera refutación en KrV, A 366-380; la segunda en KrV, B 274-279, corregida y complementada por la nota de B XXXIX-XLI, que hay que leer con ella. La argumentación de *Prolegómenos*, §49 (Ak 4:336-337), es muy similar a la de la primera edición de la *Crítica*.

25 »Denn weil er diese Materie und sogar deren innere Möglichkeit blos für Erscheinung gelten läßt, die, von unserer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts ist: so ist sie bei ihm nur eine Art Vorstellungen (Anschauung), welche äußerlich heißen, nicht als ob sie sich auf *an sich selbst äußere* Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles außer einander, er selbst, der Raum, aber in uns ist« (KrV, A 370). Kant señala que la expresión ‘fuera de nosotros’

(*außer uns*) puede significar dos cosas muy diferentes: »lo que existe como *cosa en sí misma* distinta de nosotros« y »lo que meramente pertenece al *fenómeno* externo« (KrV, A 373). En *Prolegómenos*, §49, Kant se pronuncia categóricamente por uno de estos dos significados: »El concepto *fuera de nosotros* significa sólo la existencia en el espacio« (Ak 4:337). Cf. R. 5400: »Preguntar si algo existe fuera de mí equivale a preguntar si me represento un espacio existente. Pues éste es algo fuera de mí. Pero esto no significa que algo existe en sí, sino que tales fenómenos corresponden a objetos« (Ak 18:172).

26 La recensión apareció el 19/1/1782 en *Zugaben zu den Göttinger Gelehrten Anzeigen*, Stück 3, pp. 40-48. Tomo la cita de Cassirer 1948, p. 261.

27 En su introducción a *Prolegómenos*, Benno Erdmann (1878) intenta mostrar que esta obra se basa en una exposición elemental de la filosofía crítica que Kant preparaba cuando apareció la reseña de Garve y Feder y en la cual Kant habría insertado largos pasajes motivados por su deseo de disipar los malentendidos que esta reseña puso de manifiesto.

28 KrV, A 288/B 344s; A 601/B 629 (citados en §IV.1, p. 662). Muy elocuente es este pasaje de *Prolegómenos*: »Si el espacio no es más que una forma de mi sensibilidad, entonces, como representación en mí, existe tanto como yo mismo, e importa sólo establecer la verdad empírica de los fenómenos en él. Si no es eso, sino que el espacio y los fenómenos en él son algo existente fuera de nosotros, todos los criterios de la experiencia fuera de nuestra percepción no pueden jamás demostrar la existencia de estos objetos fuera de nosotros« (Ak 4:337).

29 »Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint« («Pues de otro modo se seguiría de ello la absurda proposición de que hay apariencia/fenómeno sin algo que ahí aparece/fa¤netai«—KrV, B xxvis). Cf. el pasaje de KrV, A 250s citado en la p. 670.

30 Este texto contradice frontalmente ese otro, citado en la p. 662, según el cual desconocemos si el fundamento trascendental de los fenómenos »se encuentra en nosotros, o también fuera de nosotros, si se eliminaría al suprimirse la sensibilidad, o si, eliminada ésta, subsistiría aún« (KrV, A 288/B 344s). Hay que elegir una doctrina o la otra.

31 KrV, B 274-279. Puede considerarse que este texto reemplaza a la refutación del idealismo empírico contenida en A 366-380, pasaje eliminado en 1787; pero la nueva refutación constituye un argumento mucho más preciso y vigoroso que la primera.

32 Kant mismo lo sintió así y propuso una enmienda al texto en una nota del prólogo (B xxxixn), pero la nueva versión, aunque más larga, no es más clara.

33 Véanse las RR. 5655, 5654, 5984, 6311, 6312, 6313, 6314, 6316, 6317 y 6323, todas en Ak 18. Atendiendo a la escritura y al color de la tinta, Adickes asigna a las RR. 5653 y 5654 fechas cercanas; ahora bien, la R. 5654 está escrita al dorso de una carta con fecha 13/10/1788 y por tanto es con toda seguridad posterior a la aparición de la segunda edición de la *Crítica* (cf. Ak 18:305n, 18:312n). Según Adickes las RR. 6311 y siguientes fueron escritas con ocasión de la visita de Kiesewetter a Kant en el otoño de 1790. Adickes opina que el ensayo transmitido por las RR. 6311 y 6312 en dos versiones diferentes no fue redactado por Kant sino por Kiesewetter (Ak 18, 607n-610n).

34 Resuelvo el anacoluto en Ak 18:627$_{21-22}$ leyendo simplemente »der Raum», en vez de »wir den Raum». En su edición de las Reflexiones, B. Erdmann escribe »wie der Raum», una corrección razonable que da prácticamente el mismo sentido adoptado en mi traducción. Sin embargo, Adickes, que estudió cuidadosamente el manuscrito, asevera terminantemente que en éste lo que se lee es: »wir den Raum« (Ak 18:627$_{33-36}$).

35 Cf. Ak 18:310: »La demostración del dualismo se funda en que la determinación de nuestra existencia [*unsers Daseyns*] en el tiempo mediante la representación del espacio se contradice a sí misma, si ésta no se considera como la conciencia de una relación enteramente distinta de las que tienen las representaciones en nosotros con el sujeto, a saber, como la percepción de la relación de nuestro sujeto con otras cosas, y [no se considera] el espacio como la mera forma de esta intuición. Pues si la percepción del espacio se fundase meramente sobre nosotros mismos, sin un objeto fuera de nosotros, sería al menos posible tomar conciencia de estas representaciones en cuanto meramente contienen una relación con el sujeto. Pero como de este modo siempre resulta sólo la intuición del tiempo, el objeto que nos representamos como espacial tiene que descansar en la representación de algo distinto de nuestro sujeto. Que nosotros podamos tener conciencia de una representación externa, sin poder conocer jamás el objeto mismo, sino sólo la forma de esta relación de nuestro yo con su presencia, no constituye una dificultad. Ni tampoco que sea posible en los sueños y fantasías vivaces, sin existencia del objeto. Lo subjetivo de esta intuición no es una objeción. Pues sin sentido externo, cuyas representaciones sólo repetimos y combinamos de otro modo (como también ocurre con el sentido interno en el fantasear) no podríamos tener sueños«.La intención de Kant de utilizar la refutación del idealismo para establecer la diferencia e independencia entre los fundamentos trascendentes de los fenómenos del sentido interno y el sentido externo se advierte en Ak 18:61$_{39-16}$; 18:642$_{23}$; 18:643$_{3}$; 18:643$_{10-14,19-21}$; 18:416$_{1-13}$; cf. asimismo Ak 18:622$_{21}$-623$_{3}$.

36 Cf. KrV, A 372s: »El objeto trascendental es igualmente desconocido en lo que se refiere a la intuición tanto interna como externa. Pero aquí no se habla de él, sino del objeto empírico, el cual se

llama un objeto *externo* cuando se lo representa *en el espacio*, uno *interno* cuando se lo representa únicamente en *relaciones del tiempo*. Pero espacio y tiempo se hallan ambos únicamente en *nosotros*.«

37 En otras palabras, si el distingo entre sentido interno y sentido externo fuera tan instructivo como aquí se pretende, presupondría un juicio sintético a priori y demandaría una deducción trascendental; ésta sólo podría legitimarlo en lo que respecta a objetos fenoménicos, pero no podría justificar su pretensión de informarnos sobre las cosas en sí.

4

Kant resume los resultados de la reforma crítica del conocimiento, aplicándolos específicamente al problema de la cosa en sí, en el capítulo tercero y último de la Analítica de los principios, titulado »Acerca del fundamento de la clasificación de todos los objetos en general en fenómenos y nóumenos«. (KrV, A 235ss/B 294ss). Explica allí en qué único sentido es admisible el concepto de *nóumeno* o ente puramente inteligible, distinto del *fenómeno* que es objeto del conocimiento sensible y contrapuesto a él.

Ante todo recapitula los fundamentos y el alcance de la restricción crítica de las categorías a los objetos de la experiencia. Distingue entre el uso trascendental y el uso empírico de un concepto; el uso trascendental consiste en referirlo a las cosas *en general* y en sí mismas; el uso empírico, en referirlo únicamente a los *fenómenos*, esto es, a los objetos de una experiencia posible.[38] Cada concepto, explica Kant, requiere por una parte la forma lógica en virtud de la cual se lo piensa y, por otra, la posibilidad de darle un objeto al cual se refiera. »Sin esta última, no tiene sentido y carece completamente de contenido, aunque contenga siempre la función lógica de formar un concepto a partir de ciertos datos« (KrV, A 239/B 298). Pero el objeto para un concepto sólo puede ser dado en la intuición; y aunque una intuición pura es posible a priori antes de la presentación del objeto, ella sólo puede recibir su objeto —y con él la validez objetiva— mediante la intuición empírica cuya mera forma es. De este modo, todos los conceptos, aunque sean posibles a priori, se refieren a intuiciones empíricas, esto es, a datos para una experiencia posible. Sin éstos, carecen de validez objetiva y no pasan de ser un juego, sea de la imaginación, sea del entendimiento, con sus representaciones respectivas (espacio, tiempo y categorías). Para dar una definición real de las categorías, esto es, para hacer comprensible la posibilidad de su objeto, tenemos que remitirnos a las condiciones de la sensibilidad, pues si se las omite, esos conceptos pierden toda su referencia a un objeto »y uno no puede hacerse comprensible mediante ejemplo alguno qué clase de cosa propiamente se mienta con tales conceptos« (KrV,

A 241/B 300). De esto se desprende que los conceptos puros del entendimiento o categorías nunca pueden tener un uso trascendental, sino solamente un uso empírico, y que el entendimiento a priori nunca puede hacer más que anticipar en general la forma de una experiencia posible (KrV, A 246/B 303). Como aquello que no es fenómeno no puede ser objeto de la experiencia, se concluye que el entendimiento nunca puede traspasar los límites de la sensibilidad, dentro de los cuales todos los objetos nos son dados.

> El uso puramente trascendental de las categorías de hecho no es un uso de ellas, y no tiene un objeto determinado o siquiera determinable en cuanto a la forma […]. Por eso es aconsejable expresarse así: las categorías puras, sin las condiciones formales de la sensibilidad, tienen sólo un significado trascendental, pero carecen de uso trascendental, ya que éste es de suyo imposible, en cuanto les faltan todas las condiciones para emplearlas (en juicios), a saber, las condiciones formales de la subsunción de cualquier pretendido objeto [*irgend eines angeblichen Gegenstandes*] bajo estos conceptos. Puesto que ellas (como categorías puras meramente) no deben tener un uso empírico ni pueden tener uno trascendental, no tienen ningún uso cuando se las separa de toda sensibilidad, es decir, no pueden ser aplicadas a ningún objeto pretendido; son más bien únicamente la forma pura del uso del entendimiento con respecto a los objetos en general y con respecto al pensar, sin que mediante ellas solas se pueda pensar o determinar objeto alguno.
>
> (KrV, A 247-248/B 304-305)

El pensamiento humano tiene, sin embargo, una tendencia casi irresistible a transgredir los límites del campo de su legítimo ejercicio. En el referido capítulo de la *Crítica*, Kant explica esta tendencia recordando que las categorías del entendimiento no tienen su origen en la sensibilidad, por lo cual parecería que se las podría aplicar más allá de todos los objetos de los sentidos (KrV, B 306). Un pasaje de *Prolegómenos* es más explícito: los conceptos puros del entendimiento tienen algo capcioso, que nos induce a darles un uso que va más allá de toda experiencia posible; no sólo nuestros conceptos de sustancia, fuerza, acción, realidad, etc., son enteramente independientes de la experiencia y no contienen ninguna apariencia

sensible, de modo que parecen referirse de hecho a las cosas en sí, sino que envuelven además una necesidad de la determinación que la experiencia no alcanza jamás. Así, »el concepto de causa contiene una regla, conforme a la cual un estado sigue a otro necesariamente; pero la experiencia sólo puede mostrarnos que un estado de cosas sigue a otro a menudo o, cuando mucho, ordinariamente, y no puede conferir ni rigurosa universalidad, ni necesidad« (Ak 4:315). Parecería, pues, que el uso empírico de las categorías no es capaz de agotar su significación, y »el entendimiento se construye entonces inadvertidamente, arrimado a la casa de la experiencia, un edificio lateral mucho más amplio, que llena con puros entes de razón [*Gedankenwesen*], sin siquiera darse cuenta de que ha transgredido los límites del uso de sus conceptos, por lo demás correctos«
(Ak 4:315s).

Según Kant, el concepto mismo de *fenómeno*, que caracteriza el modo de ser de los objetos sensibles en cuanto éste está condicionado por las formas propias de nuestra sensibilidad, entraña una referencia a otro modo de ser de esos mismos objetos, en cuanto en sí mismos se sustraen a ese condicionamiento, o aun el de otros objetos diferentes, que simplemente no caen bajo el concepto de fenómeno y escapan del todo a nuestra sensibilidad (KrV, B 306). Los objetos que tienen este modo de ser opuesto al fenoménico se llaman tradicionalmente *nóumenos*, con una voz griega que significa ‘pensable’, ‘inteligible’ —o, más exactamente, ‘pensado’, ‘entendido’ (Lat. *intellectus*)[39]—, porque se opinaba que, inaccesibles a la sensibilidad, serían concebibles e incluso conocibles con la sola inteligencia. Kant todavía patrocina esa doctrina en el *De mundi*, donde emplea esta terminología. Pero en la *Crítica* nos previene contra un »gran malentendido«, que habría sido la fuente de esa errónea doctrina: »Cuando el entendimiento llama a un objeto meramente fenómeno [*Phänomen*] en cierto respecto, se hace además fuera de este respecto una representación de un objeto en sí, y se figura por ello que puede también formarse conceptos de tal objeto, y que, como el entendimiento no suministra otros conceptos que las categorías, el objeto en esta última acepción al menos se tiene que poder pensar mediante estos conceptos puros del entendimiento« (KrV, B 306s). Así el entendimiento es inducido a confundir »el concepto enteramente indeterminado de un ente de razón [*Verstandeswesen*] como

algo en general, fuera de nuestra sensibilidad«, con el »concepto determinado de un ente, que podríamos conocer de algún modo con el entendimiento« (KrV, B 307). Para eliminar este equívoco Kant propone distinguir dos acepciones del concepto de *nóumeno*, una negativa y otra positiva. El distingo aparece explicado ya en un pasaje de la primera edición, retenido intacto en la segunda, donde dice que, si con la expresión *objetos meramente inteligibles* (o *nóumenos*) entendemos aquellas cosas que se piensan mediante categorías puras, sin ningún esquema de la sensibilidad, tales objetos son imposibles. »Pues la condición del uso objetivo de todos nuestros conceptos del entendimiento es meramente el modo de nuestra intuición sensible, mediante la cual nos son dados objetos y, si hacemos abstracción de éste, aquéllos no tienen ninguna referencia a un objeto cualquiera« (KrV, A 286/B 342). Incluso si queremos admitir un modo de intuición diferente de nuestra intuición sensible, »nuestras funciones de pensar carecerían de todo significado con respecto a ella« (ibid.). Pero si con aquella expresión entendemos

> sólo los objetos de una intuición no sensible, para los cuales nuestras categorías ciertamente no valen y de los cuales por tanto nunca podremos tener un conocimiento (ni intuición, ni concepto), los nóumenos en esta acepción meramente negativa tienen que admitirse en todo caso; pues entonces no significan sino que nuestro modo de intuición no se dirige [*geht*] a todas las cosas, sino sólo a objetos de nuestros sentidos y su validez objetiva es, por tanto, limitada, de modo que hay lugar para algún otro modo de intuición y también para cosas en cuanto sean objetos de la misma. Pero en tal caso, el concepto de un nóumeno es problemático, es decir, es la representación de una cosa de la que no podemos decir que es posible, ni que es imposible, por cuanto no conocemos ninguna especie de intuición fuera de la sensible nuestra, ni especie alguna de conceptos fuera de las categorías, y ninguna de las dos es adecuada a un objeto suprasensible.
>
> (KrV, A 286s/B 342s)

El distingo así formulado es perfectamente apropiado para evitar el malentendido al que se refiere Kant, y que consiste en confundir el concepto indeterminado de algo que escapa a nuestra sensibilidad con la noción de un ente concebible y determinable por las categorías puras. Sin

embargo, la segunda edición de la *Crítica* incorporó al capítulo sobre la clasificación de los objetos en fenómenos y nóumenos un texto donde el distingo está definido de otro modo. »Si entendemos por nóumeno una cosa, *en cuanto no es objeto de nuestra intuición sensible*, porque hacemos abstracción de nuestra especie de intuición, éste es un nóumeno en sentido *negativo*. Pero si entendemos por [nóumeno] un *objeto de una intuición no sensible*, suponemos una clase especial de intuición, a saber, la intelectual, que no es la nuestra, y cuya posibilidad tampoco podemos captar; éste sería el nóumeno en su acepción *positiva*« (KrV, B 307). Sólo la primera acepción es admisible; la otra no. La nueva definición va más lejos que la anterior y hasta se le opone. La noción rechazada es justamente esa que se presentaba antes como el nóumeno en significado negativo —el objeto de una intuición no sensible— y que ahora se descarta, precisamente porque no sabríamos concebir su posibilidad. Ello no quiere decir que Kant en la primera edición no fuera consciente de esta limitación: el objeto de una intuición no sensible se presenta allí justamente como un concepto puramente problemático, pues no podemos figurarnos cómo él y la intuición correlativa son posibles.[40] Por lo demás, ya en esa edición Kant había alcanzado y formulado la noción estricta del nóumeno en sentido negativo, »que no significa un conocimiento determinado de algún objeto, sino sólo el pensamiento de algo en general, a propósito de lo cual hago abstracción de toda forma de la intuición sensible« (KrV, A 252).[41] En este caso, pues, como en otros que hemos visto, la ventaja de la segunda edición sobre la primera reside en una mayor claridad y concisión expositiva, más bien que en la conquista de conceptos o enfoques enteramente nuevos. Este concepto negativo del nóumeno, así estrictamente definido, no es un concepto contradictorio;[42] pero además es un concepto necesario, que frena la pretensión de extender la intuición humana a las cosas en sí y limita la validez objetiva del conocimiento sensible. Como la posibilidad de tales nóumenos es totalmente incomprensible, y »el ámbito fuera de la esfera de los fenómenos está vacío (para nosotros)« (KrV, A 255/B 310), poseemos un entendimiento que se extiende *problemáticamente* más allá de esa esfera, pero no una intuición, ni siquiera el concepto de una posible intuición, mediante la cual nos serían dados objetos fuera del campo de la

sensibilidad, y sobre los cuales podríamos entonces ejercer *asertóricamente* el entendimiento.

> El concepto de un nóumeno es, pues, únicamente un *concepto límite*, para limitar la pretensión de la sensibilidad y por tanto tiene sólo un uso negativo. Sin embargo, no es un concepto forjado [*erdichtet*] arbitrariamente, sino que está asociado al acotamiento [*Einschränkung*] de la sensibilidad, pero sin que pueda afirmar [*setzen*] algo positivo fuera del ámbito de ésta.
>
> (KrV, A 255/B 310s)

> Nuestro entendimiento obtiene de esta manera sólo una ampliación negativa: no es acotado por la sensibilidad, sino que más bien la acota a ella, en virtud de que llama nóumenos a las cosas en sí (no consideradas como fenómenos). Pero también se impone de inmediato a sí mismo el límite de no conocerlas mediante categorías, y pensarlas solamente bajo el nombre de algo desconocido.
>
> (KrV, A 256/B 312)

> El entendimiento deslinda pues la sensibilidad, sin ampliar por ello su propio campo, y al prevenirle que no pretenda alcanzar a las cosas en sí, sino únicamente a los fenómenos, concibe para sí un objeto en sí mismo, aunque sólo como objeto trascendental, que es la causa del fenómeno (y, por lo tanto, no es fenómeno él mismo), y no puede ser pensado ni como magnitud, ni como realidad, ni como sustancia, etc. (porque estos conceptos requieren siempre formas sensibles, en las cuales determinan un objeto); y del cual entonces se desconoce totalmente si se encuentra en nosotros, o también fuera de nosotros, si es suprimido junto con la sensibilidad, o si subsistiría aunque la eliminásemos. Si queremos llamar nóumeno a este objeto porque su representación no es sensible, somos libres de hacerlo. Pero como no podemos aplicarle ninguno de nuestros conceptos del entendimiento, esta representación permanece vacía para nosotros y no sirve para nada más que para señalar los límites de nuestro conocimiento sensible y dejar un espacio sobrante, que no podemos llenar ni con la experiencia posible, ni con el entendimiento puro.
>
> (KrV, A 288s/B 344s)

En los textos citados, Kant utiliza las expresiones ‘cosa en sí’, ‘nóumeno’ y ‘objeto trascendental’ como si fueran prácticamente equivalentes.[43] Algunos comentaristas han aguzado su ingenio para demarcar estos conceptos mediante una diferencia que los separe. Atendiendo a la caracterización particular de cada uno que Kant ofrece en ciertos pasajes, puede decirse que: (i) *cosa en sí* es un ente considerado en cuanto su modo de ser no depende de sus relaciones con otro, o más específicamente, en cuanto su modo de ser no está subordinado a las condiciones de su aparición ante nuestra conciencia sensible; (ii) *nóumeno* en su acepción negativa (la única admisible) es »una cosa, *en cuanto ella no es objeto de nuestra intuición sensible*, porque hacemos abstracción de nuestro modo de intuirla« (KrV, B 307), y (iii) *objeto trascendental* es el concepto puro de un objeto en general, que sirve de base a la concepción de cada objeto empírico, pero que de suyo está exento de toda referencia a las condiciones propias de nuestro conocimiento sensible. Según esto, es claro que, aunque los tres conceptos apunten en ciertos contextos a la misma denotación, su connotación no es la misma. Combinándolas, concluimos que sólo podemos representarnos la cosa en sí como un nóumeno en sentido negativo, y que no disponemos de otro concepto para pensarlo que el de un objeto trascendental, esto es, un objeto cualquiera, completamente indeterminado e incógnito.

La noción del objeto trascendental expresa la potestad del entendimiento humano de hacer abstracción de las condiciones propias del conocimiento sensible; en ella descansa, evidentemente, nuestra aptitud para distinguir la sensibilidad del entendimiento. En la filosofía crítica, como en la metafísica dogmática, el distingo entre apariencia y cosa en sí, fenómeno y nóumeno está pues íntimamente ligado al distingo entre el entendimiento y la sensibilidad. Mas para la filosofía crítica, éstas no son dos facultades cognitivas que se puedan ejercer por separado. »En nosotros, *entendimiento* y *sensibilidad* pueden determinar objetos sólo *en combinación* [Verstand *und* Sinnlichkeit *können bei uns nur* in Verbindung *Gegenstände bestimmen*]« (KrV, A 258/B314). Esta tesis entraña un cambio radical en el sentido del correspondiente distingo ontológico. El concepto del objeto trascendental, con que el entendimiento piensa la cosa en sí, independiente de la sensibilidad, sólo puede determinarse con las

categorías; pero éstas no pueden emplearse en la determinación de un objeto al margen de las condiciones sensibles de su aplicación. El objeto trascendental, por esto, no es propiamente un objeto, sino a lo sumo un proyecto de objeto, la pura representación de la unidad a que la síntesis espacio-temporal-categorial tiene que referir la multiplicidad dada en la intuición sensible incorporándola así en un conocimiento de objetos.

> Pensamos pues algo en general y lo determinamos por un lado de modo sensible; pero distinguimos, sin embargo, el objeto universal representado en abstracto, de este modo de intuirlo. Nos resta entonces sólo una manera de determinarlo únicamente mediante el pensar, que es por cierto una mera forma lógica sin contenido; pero que nos parece ser una manera como el objeto existe en sí (nóumeno), sin atender a la intuición, que está restringida a nuestros sentidos.
>
> (KrV, A 289/B 345s)

> El concepto del nóumeno no es pues el concepto de un objeto, sino la cuestión, inevitablemente asociada al acotamiento de nuestra sensibilidad, de si no habrá quizás objetos enteramente desligados de esa su intuición, una pregunta a la que sólo cabe responder indeterminadamente, a saber: que, como la intuición sensible no alcanza a todas las cosas sin distinción, queda lugar para más objetos y para objetos diferentes, de suerte que no se los niega absolutamente, pero en ausencia de un concepto determinado (puesto que ninguna categoría sirve para ello), tampoco pueden ser afirmados como objetos para nuestro entendimiento.
>
> (KrV, A 287s/B 344)

La filosofía crítica excluye pues toda posibilidad de conocer y aun todo intento de concebir la cosa en sí como un objeto positivamente determinado.[44] Sin embargo, la metafísica especial propone en sus tres ramas otras tantas vías para determinarla. La Dialéctica trascendental contiene una crítica detallada de los vicios de la metafísica especial, pero también una explicación de su origen como consecuencia de una ilusión o espejismo inevitable.[45] En varios pasajes de esta parte, Kant pone especial cuidado en dejar abierta la posibilidad de una determinación positiva de la cosa en sí, que no satisfaga una curiosidad teórica, pero atienda a los

intereses y exigencias prácticas de la razón. Cabe preguntarse cómo es posible llevar a cabo esta determinación positiva de lo suprasensible, si nuestros conceptos de objetos
requieren, para significar algo, que los complemente un esquema sensible. Kant responde que lo suprasensible se concibe según la analogía de lo sensible, Dios, por ejemplo, a imagen y semejanza del hombre. Esta representación analógica, aunque insuficiente e inadmisible para una determinación teórica de las cosas en sí, es adecuada a los propósitos morales que se quiere servir con ella. En §IV.6 me refiero brevemente a la enseñanza de Kant sobre este asunto. Por ahora sólo quiero destacar que entre los conceptos puros del entendimiento hay por lo menos uno que, a mi entender, no admite una aplicación analógica: el concepto de existencia. Los entes existen o no existen; y no tiene sentido decir de una cosa que estrictamente hablando no existe, pero puede atribuírsele algo así como una existencia por analogía.[46] La existencia significa posición absoluta,[47] y no admite grados ni comparaciones. Sabemos que, según Kant, la existencia es revelada inmediatamente en la 2sensación. La síntesis de la multiplicidad sensible determina la existencia así revelada como existencia del objeto2 empírico, construido en el espacio y el tiempo con arreglo a las categorías. Podemos hacer abstracción de las condiciones sensibles a que esta construcción subordina la existencia revelada en la sensación. La concebimos entonces como algo enteramente indeterminado, que ciertamente existe, pero que no podemos pensar con ningún otro concepto a nuestra disposición; esto es, como un puro objeto trascendental o nóumeno en sentido negativo. Así se explica y justifica, me parece, la seguridad con que Kant proclama la existencia de la cosa en sí, aunque no podemos ni siquiera formular hipótesis sobre su modo de ser. De la existencia indeterminada así concebida bien puede decirse que es el *fundamento* de la sensación o aun del objeto empírico (el fenómeno), por cuanto sin ella éstos no estarían dados. Pero es impropio llamarla *causa* de la sensación o del fenómeno, desde luego, porque el concepto de causa sólo puede emplearse idóneamente para pensar relaciones de sucesión necesaria en el tiempo, y la cosa en sí, por el mismo modo como llegamos a concebirla, queda excluida de toda relación temporal; y también, porque el vínculo causal, aun pensado en abstracto, sin atender a las condiciones temporales de su aplicación, es

esencialmente un vínculo entre dos existencias *diferentes*,[48] mientras que la cosa en sí no es más que *la misma* existencia revelada en la sensación y determinada como objeto empírico en la síntesis espacio-temporal-categorial. Para afirmar sin titubeos la existencia de la cosa en sí hay que reconocerle una identidad con el fenómeno que no permite que haya entre ellos una relación sintética, como la de causalidad.[49]

A la luz de estas consideraciones sabemos mejor qué pensar de la pretendida afección de la mente humana por la cosa en sí. Se la puede concebir de dos maneras, en dos contextos discursivos diferentes. Dado que la cosa en sí existe y es la existencia revelada en la sensación, no cabe duda —se dirá— que ella es la causa de la afección de la mente en que la sensación consiste. Acabamos de ver por qué esta concepción es inaceptable: la pregunta por la causa de la sensación es una pregunta por su antecedente temporal necesario; la única respuesta admisible a esta pregunta consiste en señalar el objeto empírico cuya presencia se siente, no en apelar a una inconocible cosa en sí. La segunda concepción de la afección por las cosas en sí es menos inocua pero igualmente insostenible: se dice que sólo la cosa en sí puede explicar la afección de la mente; si ésta es un hecho tiene que existir la cosa en sí; la pasividad de la mente, manifiesta en la sensación, y que Kant proclama en el mismo punto de partida de su investigación, remite forzosamente a la actividad de un ente trascendente que la provoca; sin la cosa en sí no podemos entrar en la filosofía crítica. Quienes así razonan olvidan que la pasividad de la mente se nos manifiesta por contraste con su propia espontaneidad, que encuentra ahí una resistencia y un límite. La explicación de esta pasividad sólo puede ser empírica y se obtiene, como sabemos, construyendo el objeto fenoménico que se determina como la causa de la sensación. Desde un punto de vista trascendental, una explicación causal no es posible ni necesaria. Ni siquiera cabe decir, con Hume, que las impresiones de la sensación surgen en nuestra mente de causas desconocidas;[50] la pregunta por la causa sólo tiene sentido dentro del horizonte de las formas de la intuición sensible.[51]

38 KrV, A 238s/B 298. Cf. KrV, A 139/B 178, A 247 sq./B 305, A 257/B 313, A 258/B 314, A 296/B 352 sq., A 348/B 406, A 402, A 515/B 543, A 563/B 591, A 636/B 664, A 650/B 678, A 711/B 739, A 712s/B 740s, A 726/B 754. Según algunos comentaristas, cuando Kant opone en estos pasajes el *uso trascendental* del entendimiento o la razón, a su *uso empírico*, estaría confundiendo 'trascendental' con 'trascendente', pero creo que se equivocan; 'trascendental' es lo relativo a las cosas en general, hecha abstracción de la posibilidad de conocerlas empíricamente; 'trascendente', en cambio, es lo que expresamente cae más allá de los límites de una experiencia posible. Véase especialmente, KrV, A 296/B 352s.

39 [En griego, nooÊmenon, plural nooÊmena, es el participio pasado (en voz pasiva y género neutro) del verbo noe›n = 'pensar', 'captar con la inteligencia'. — **Nota de 2004**].

40 Cf. KrV, A 256/B 311s: »El concepto de un nóumeno, tomado en sentido meramente problemático, no sólo es admisible, sino que, en cuanto es un concepto que acota la sensibilidad, es también ineludible. Pero entonces no representa un objeto inteligible especial para nuestro entendimiento, sino que un entendimiento para el que fuere apropiado es él mismo un problema […] de cuya posibilidad no podemos hacernos ni la más mínima idea«.

41 El texto citado prosigue así: »Para que un nóumeno signifique un objeto verdadero, que haya que distinguir de todos los fenómenos [*Phänomenen*] no basta que *libere* a mis pensamientos de todas las condiciones de la intuición sensible; debo tener además una razón [*Grund*] para suponer otra especie de intuición, que esta [intuición] sensible, bajo la cual pueda darse ese objeto; de otro modo, mi pensamiento está vacío, aunque no envuelva contradicción« (KrV, A 252).

42 KrV, A 254/B 310: »El concepto de un nóumeno, esto es, de una cosa que no se debe pensar como objeto de los sentidos, sino —exclusivamente con el entendimiento puro— como una cosa en sí misma, no es un concepto contradictorio; pues no puede sostenerse que la sensibilidad sea la única especie de intuición posible«. Nuevamente, estamos aquí ante el concepto del nóumeno como objeto de una intuición no sensible (concepto que es negativo según A 286/B 342s, pero que según B 307 es positivo). Sin embargo, la no contradicción del concepto estricto del nóumeno en su acepción negativa debe fundamentarse, en rigor, de otra manera. Pues, como dice el propio Kant: »Una palabra vacía no designa nunca algo contradictorio« (Ak 2:81).

43 La R. 5554 asimila sin reservas las dos últimas: »*Nóumeno siempre significa propiamente lo mismo, a saber, el objeto trascendental* de la intuición sensible (el cual no es una cosa dada u objeto real, sino un concepto en relación con el cual tienen unidad los fenómenos), pues a ella [a la intuición sensible] tiene sin embargo que corresponderle algo, aunque no conozcamos enseguida más que su fenómeno« (Ak 18:230; énfasis mío). En KrV, A 358, Kant percibe al parecer alguna diferencia entre

el significado de estas dos expresiones, cuando dice: »ese algo, que está en la base de los fenómenos externos […], considerado como nóumeno (*o mejor*, como objeto trascendental), podría ser a la vez el sujeto de los pensamientos« (énfasis mío). Por otra parte, cuando escribe en la primera edición de la *Crítica* que no puedo llamar 'nóumeno' al objeto trascendental »porque no sé lo que es en sí mismo, ni tengo de él concepto alguno, salvo en cuanto objeto de una intuición sensible en general« (A 253), es claro que entiende 'nóumeno' en su tradicional acepción positiva (= objeto inteligible), que en la segunda edición declara inadmisible (B 309, B 311). La sinonimia entre 'nóumeno' y 'cosa en sí' es más clara y persistente: cf. KrV, A 254/B 310, A 256/B 312, A 259/B 315, B 423n; también Ak 4:314s, Ak 4:315.

44 El pasaje siguiente es suficientemente explícito: »El objeto trascendental que podría ser el fundamento del fenómeno que llamamos materia es simplemente algo de lo cual ni siquiera comprenderíamos lo que es si alguien pudiera decírnoslo« (KrV, A 277/B 333).

45 Se la llama inevitable (*unvermeidlich*) en *Prolegómenos* (Ak $4:333_8$); inevitable pero no insoluble (*unvermeidliche obzwar nicht unauflösliche*) en KrV, A 341/B 399 (Ak $3:262_{28}$).

46 Por ejemplo, hay quien le atribuye sustancialidad en sentido analógico al estado, pero lo hace naturalmente en el supuesto de que el sistema de procesos y relaciones que llamamos así de veras existe en sentido literal.

47 »La existencia es la afirmación absoluta de una cosa [*Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges*]« (Ak 2:73); cf. R. 6276 (Ak 18:543); KrV, A 598s/B 626s.

48 KrV, B 288, A 243/B 301; Ak 4:310; Ak 8:225; cf. Ak 2:202, 2:203, 2:370.

49 En la p. 917, n. 1, indiqué varios pasajes en que se llama a la cosa en sí fundamento (*Grund*) del fenómeno y causa (*Ursache*) del fenómeno. Creo que Kant insiste en hablar de una causalidad de las cosas en sí sobre todo en interés de su doctrina de la libertad trascendental (véase §IV.5b).

50 »Impressions may be divided into two kinds, those of Sensation and those of Reflexion. The first kind arises in the soul originally, from unknown causes« (Hume, THN, p. 7).

51 Las dificultades que entraña admitir dentro de la filosofía crítica una acción causal de las cosas en sí sólo se agravan con la doctrina que algunos intérpretes han propuesto para superarlas. Sostienen que Kant habría fundado el origen de las representaciones sensibles en un doble proceso de afección en virtud de cual: 1º la *cosa en sí* afecta al *yo en sí*, el cual, en virtud de esta afección, construye el mundo espaciotemporal de los objetos fenoménicos, dotados sólo de cualidades primarias; 2º el *objeto fenoménico* afecta al *yo empírico*, que recibe la representación sensible de las cosas dotadas también de cualidades secundarias. Dice Adickes (1920, pp. 239s): »Nuestro yo es afectado, pues, de dos maneras: por cosas en sí y por fenómenos. Y las funciones sintéticas operan también de dos maneras: primero, sobre el contenido dado al yo en sí por la afección de parte de las cosas en sí, el cual se ordena bajo el influjo de ellas en complejos de fuerzas; luego, sobre las sensaciones provocadas por estos complejos de fuerzas en el yo empírico, las que bajo el influjo de ellos se enlazan en objetos de experiencia. Allí se trata de la construcción de un orden espaciotemporal, que reproduce bajo la forma de fenómenos relaciones de un género muy diferente; aquí de una reconstrucción de este orden, en la que aquellos complejos de fuerzas, los fenómenos del yo en sí, son revestidos con las cualidades sensibles secundarias y se convierten, como objetos de experiencia, en fenómenos del yo empírico«. (Debo esta cita a Herring 1953, pp. 38s). La teoría es artificiosa e infringe la restricción crítica del saber. Habría que aceptarla sólo si tuviera una base incontrastable en los escritos mismos de Kant. Los pasajes de la *Crítica* que Adickes invoca en pro de su interpretación (KrV, B 66-69, B 150-159, B 275-279) no la respaldan, ni siquiera la sugieren (o al menos, así me parece): los dos primeros se refieren a la autoafección del yo, que en modo alguno implica una acción causal de una cosa en sí trascendente; el tercero es la refutación del idealismo, que concierne solamente a la determinación de la conciencia empírica por objetos espaciales (o sea, fenoménicos). De la autoafección trata también un pasaje de la *Antropología*, que es otro de los pilares en que Adickes apoya su tesis (Ak 8:140-143). Por último, los buenos conocedores del *Opus Postumum*, a diferencia de Adickes, no ven en esta obra ninguna prueba de que Kant adhiriera a la doctrina de la doble afección. Véanse los textos indicados en el índice de Lehmann, S. V. *Affektion* (Ak 22:633), y mi cita de Lehmann 1953/54 en las pp. 920ss, n. 12; cf. asimismo Mathieu 1958, pp. 298-321, 394ss. Sobre la doctrina de la doble afección véanse Adickes 1929; Vaihinger 1881/92, 2:49ss; Kemp Smith 1923, pp. 275ss, 612ss.

5

El entendimiento construye la experiencia incorporando sus objetos en una red de relaciones. Cada objeto, situación, proceso o determinación objetiva en general queda así condicionado por otros objetos, etc., condicionados a su vez. La razón exige encontrar lo incondicionado para cada serie de condiciones, representándolo mediante una Idea, esto es, un concepto que, por su naturaleza misma, no puede corresponder a ningún objeto empírico, espaciotemporal. El espejismo o ilusión trascendental (*der transzendentale Schein*) consiste en tomar estas Ideas —que son normas para la conducta del entendimiento en la organización de la experiencia— por representaciones de objetos efectivamente existentes. El espejismo posibilita y anima el triple intento de la metafísica especial de conocer lo suprasensible, determinando positivamente la cosa en sí. Kant asocia cada uno de estos intentos, desarrollados en las tres disciplinas de la metafísica especial, con uno de los modos elementales de preguntar por lo incondicionado; éstos, a su vez, corresponden, según él, a los tres tipos básicos de razonamiento silogístico.[52] Pretende deducir así de la estructura inmutable de la razón humana la existencia de justamente esas tres especialidades metafísicas. Quien tenga presente el tortuoso y tardío origen histórico de la ordenación sistemática de la metafísica a que se refiere Kant (§I.2), no querrá prestar mucha atención a su intento de darle una justificación eterna. A lo sumo, confirma una vez más que el ingenio constructor de sistemas es un mal servidor de la verdad. En las subsecciones que siguen (§IV.5a, §IV.5b y §IV.5c) examino brevemente la crítica kantiana de las tres disciplinas de la metafísica especial —psicología, cosmología, teología— indicando los caminos que cierra y los que mantiene abiertos. Pongo la fuente de cada una de estas disciplinas donde Kant mismo la señala en sus análisis especiales, y prescindo de la asociación con los tipos de silogismo que les atribuye en su presentación general.

a

La psicología racional pretende ofrecer un conocimiento a priori del ente que cada uno de nosotros es. Tradicionalmente, se lo llama *alma*. La psicología racional lo determina como una sustancia singular y simple, distinta de los entes espaciales (cuerpos) con los que entra en relación. El distingo entre el alma y los cuerpos asegura que ella puede subsistir separada de éstos; su condición de sustancia simple garantiza que es indestructible y por consiguiente eterna. Estas importantes consecuencias no pueden fundarse en datos empíricos. Desde luego, la experiencia no exhibe nada que pueda llamarse simple. Además, no sería capaz de justificar proposiciones del alcance de las recién mencionadas. Pero la única representación intelectual y a priori que tengo de mí mismo es la expresada en la proposición *yo pienso*. Ésta constituye entonces la sola base de la psicología racional; es, como dice Kant, »su único texto« (KrV, A 343/B 401). La crítica de esta disciplina metafísica debe consistir por eso en un examen de la verdadera naturaleza y significado de la representación *yo pienso*. Este examen interesa, no sólo porque destruye las fantásticas pretensiones de la psicología racional, sino sobre todo, porque permite a Kant precisar su concepción del conocimiento de sí.

La representación *yo pienso* tiene que poder acompañar a todas mis representaciones (KrV, B 131; cf. A 398). La conciencia de esta representación que Kant llama *apercepción*, »es ella misma el fundamento de la posibilidad de las categorías, las cuales por su parte no representan más que la síntesis de lo múltiple de la intuición, en cuanto ello tiene unidad en la apercepción« (KrV, A 401). La conciencia de sí en la apercepción es pues la representación de aquello que, siendo ello mismo incondicionado, es la condición de toda unidad. Esto »*no se conoce a sí mismo por las categorías*, sino que conoce *las categorías* y mediante ellas, todos los objetos, en la unidad absoluta de la apercepción, o sea, *por sí mismo*« (KrV, A 402). Según Kant es evidente »que aquello que tengo que presuponer para conocer en general un objeto no puedo a su vez conocerlo como objeto« (ibid.).[53] »El pensar, tomado por sí solo, es meramente la función lógica, o sea, pura espontaneidad de la combinación de lo múltiple de una intuición meramente posible […]. Con él no me represento a mí mismo ni como soy ni como me aparezco, sino que me pienso sólo como un objeto cualquiera en general, de cuyo modo de intuición prescindo. Si me

represento en este caso como *sujeto* de los pensamientos o como *fundamento* del pensar, estos modos de representación no significan las categorías de sustancia, o de causa, pues éstas son las funciones del pensar (del juicio) aplicadas a nuestra intuición sensible, la cual ciertamente se requiriría si me quisiera *conocer*« (KrV, B 428-429). Pues con sólo pensar no conozco objeto alguno; sólo puedo conocer un objeto en virtud de que determino una intuición dada con vistas a la unidad de la conciencia. »Así pues no me conozco a mí mismo porque tengo conciencia de mí pensando, sino cuando tengo conciencia de la intuición de mí mismo, determinada con respecto a la función de pensar« (KrV, B 406). Los modos de la autoconciencia en el pensar no son, pues, de suyo »conceptos intelectuales de objetos (categorías), sino meras funciones lógicas, que no dan a conocer al pensar ningún objeto, y por lo tanto, tampoco a mí mismo como objeto« (KrV, B 407). El *yo pienso* me revela que existo, pero no me proporciona el menor indicio para determinar cómo soy. »El yo pienso expresa el acto [*Actus*] de determinar mi existencia [*Dasein*]. La existencia está pues ya dada con ello, pero el modo como debo determinarla, esto es, poner en mí lo múltiple que le pertenece, no está dado con ello aún. Para esto se requiere intuición de sí, que tiene como base una forma dada a priori, a saber, el tiempo, la cual es sensible y pertenece a la receptividad de lo determinable« (KrV, B 157n). En una nota de la segunda edición precisa Kant su pensamiento con mayor radicalidad: la representación intelectual *yo pienso* sólo puede tenerse en virtud de que un contenido empírico la suscita. Por esta razón, la proposición *yo pienso* es una proposición empírica; la intuición empírica indeterminada que provoca el pensamiento es el fundamento exclusivo del alcance existencial de esa proposición.[54]

En estas condiciones, es claro que el intento de fundar en la sola representación *yo pienso* una ciencia a priori del alma sólo puede llevarse adelante mediante argumentos especiosos. Kant analiza los paralogismos (es decir, falacias) en que se basa cada una de las proposiciones fundamentales de la psicología racional. El yo de la apercepción es siempre el sujeto *determinante* de la relación que constituye el juicio; por consiguiente, es una tautología decir que el yo que piensa debe considerarse en el pensar sólo como sujeto y no como algo que depende del pensar como un predicado; pero esto no significa que yo, como objeto, sea para mí un

ente que subsiste por sí mismo, esto es, una *sustancia*. Del mismo modo, es una verdad analítica que el yo de la apercepción es singular, no se deja descomponer en una pluralidad de sujetos y designa, por lo tanto, un sujeto simple desde el punto de vista lógico; pero de ello no se desprende la verdad sintética de que el yo es *una sustancia simple*. El concepto de sustancia se refiere siempre a intuiciones, que en mí no pueden ser sino sensibles. Sería sorprendente que la simplicidad de la sustancia, tan difícil de establecer en el caso de los objetos que se nos presentan en la intuición, pudiera determinarse en este otro caso tan fácilmente, por la mera conciencia de la más pobre de todas las representaciones. La identidad numérica del yo de la apercepción frente a lo múltiple de que es consciente pertenece también al concepto del mismo y es, por lo tanto, una verdad analítica; pero esta identidad no concierne a la intuición de sí (necesariamente sensible, como hemos visto), en virtud de la cual soy objeto para mí; ella no implica, pues, la identidad de la persona, o sea, la conciencia de la identidad de la propia sustancia, a través del cambio de sus estados. Por último, es también una verdad analítica que distingo mi propia existencia, como yo pensante, de otras cosas fuera de mí (entre las que se cuenta mi cuerpo), ya que, como atinadamente anota Kant, »*otras* cosas son justamente aquellas que yo pienso como *distintas* de mí [*denn* andere *Dinge sind solche, die ich als von mir* unterschieden *denke*]« (KrV, B 409); pero esto no me hace saber si la conciencia de mí mismo es siquiera posible sin que haya otras cosas fuera de mí que me proporcionen representaciones, de modo que yo pueda subsistir puramente como ente que piensa.[55]

Kant concluye que sólo podemos conocernos como fenómenos y no como cosas en sí, pues la representación determinada de lo que somos se obtiene sólo en la apercepción empírica, sujeta a la condición sensible del tiempo. Se establece así una notable simetría entre el conocimiento de sí y el de los otros seres.

> Así como para el conocimiento de un objeto distinto de mí, aparte del pensamiento de un objeto *en general* (en la categoría), necesito sin embargo además una intuición mediante la cual yo determine ese concepto universal, así también para el conocimiento de mí mismo, aparte de la conciencia o aparte de que yo me piense, necesito una intuición de lo múltiple en mí, mediante la cual determino este

> pensamiento; y existo como inteligencia que es consciente sólo de su facultad de enlace, pero que, en lo que respecta a lo múltiple que debe enlazar, está sometida a una condición restrictiva, que llama el sentido interno, en virtud de la cual dicho enlace sólo puede hacerse intuitivo conforme a relaciones temporales, que caen completamente fuera de los conceptos del entendimiento propiamente tales y, de este modo, sólo se puede conocer como meramente se aparece a sí misma con vistas a una intuición (que no puede ser intelectual ni dada por el entendimiento mismo); no como se conocería si su *intuición* fuese intelectual.
>
> (KrV, B 158s)

En la segunda edición de la *Crítica*, a la que pertenece este pasaje, Kant bosqueja una curiosa y oscura doctrina, según la cual la intuición sensible interna, por la que me conozco a mí mismo, resulta de un proceso de autoafección, en virtud del cual la propia espontaneidad del entendimiento, en su operación de enlazar lo múltiple dado por el sentido externo, actúa sobre el sentido interno.[56] Esta doctrina asegura que lo múltiple que permite determinarme y conocerme me está dado efectivamente por mí mismo, en virtud de la misma actividad de que soy consciente en la apercepción. Pero entraña una violación notoria de la restricción crítica del conocimiento, pues supone que, al menos en este caso, podemos identificar la cosa en sí que es la fuente del fenómeno. Ello no tendría importancia y sería sólo una violación aparente, si admitiéramos que en el caso de mí mismo, el ser en sí coincide con el ser para sí, de modo que *ser yo* consiste en esa autorrevelación cuyo doble aspecto son la apercepción pura y la apercepción empírica (que, como se explica en B 423n, son inseparables, aunque se las puede distinguir en el pensamiento). Pero ésta es una conclusión que Kant no está dispuesto a admitir. Según él, su doctrina implica que »no tengo ningún *conocimiento* de mí *como yo soy*, sino sólo como *aparezco* ante mí« (KrV, B 158). Con este distingo entre el propio ser y el aparecer, Kant ha querido probablemente reservar la posibilidad de que las enseñanzas últimas de la psicología racional sobre la inmortalidad del alma y su persistencia separada del cuerpo sean verdaderas a pesar de todo, aunque no podamos demostrarlas. La Observación general, con que la segunda edición de la *Crítica* cierra el capítulo sobre los

paralogismos de la psicología racional, abre una perspectiva que podría justificar el distingo entre el ser en sí del yo y su apariencia fenoménica. Sugiere allí que la conciencia moral me revela capaz de dictar la ley de mi propia existencia y descubre en mí una espontaneidad que puede determinar mi realidad efectiva, sin que para ello requiera someterse a las condiciones de nuestra intuición empírica. Esta conciencia no puede proporcionarme un conocimiento de mí que trascienda los límites de la experiencia posible, pues aunque me procura un principio puramente intelectual para la determinación de mi existencia, para efectuar esta determinación no dispongo de otros predicados que los que tiene que suministrarme la experiencia sensible. Con todo, me es lícito emplear las categorías de sustancia y de causa para concebir el sujeto libre que se autorrevela en la conciencia moral. Aquí, advierte Kant, las categorías se entienden en sentido analógico, que se justifica exclusivamente con vistas al uso práctico de la razón, y no contribuye en lo más mínimo a un conocimiento teórico de nosotros mismos (KrV, B 430-432).

b

La cosmología racional se propone concebir y determinar la totalidad de los fenómenos espaciotemporales, la cual, según Kant, es lo que llamamos *mundo*. La determinación del mundo deberá satisfacer la exigencia de la razón, que reclama lo incondicionado que fundamenta las varias series de condiciones de que depende, en sus diversos aspectos, cada fenómeno. Puesto que la determinación de cada objeto fenoménico exige asignarle una extensión en el espacio y una duración en el tiempo, condicionada y, por ende, limitada por la extensión y duración de otros objetos, la cosmología racional tendrá que establecer la extensión y duración incondicionadas de la totalidad de los objetos fenoménicos, la extensión y duración del mundo.[57] Puesto que cada objeto fenoménico es un todo complejo, descomponible en partes, la cosmología racional tendrá que indicar los elementos últimos inanalizables de que consta. Del mismo modo, la cosmología racional tiene que encontrar la causa incondicionada a que remiten las series de causas condicionadas (causas que a su vez son efectos) que forman el acontecer fenoménico, así como la necesidad

intramundana o extramundana que sustenta ese acontecer, intrínsecamente contingente. En el empeño por determinar el mundo resolviendo estos problemas, la cosmología racional se ve envuelta en contradicciones inextricables, que Kant expone bajo el título de »La antinomia de la razón pura«. Son una consecuencia de la tarea imposible que la cosmología racional se ha propuesto, a saber, determinar como totalidad cerrada, existente en sí de una vez para siempre, lo que es sólo una colección de fenómenos[58] o, dicho con más propiedad, lo que es sólo el correlato de la síntesis progresiva de la experiencia y, por tanto, está incompletamente determinado (Apéndice II). Vimos en §II.14 (pp. 185s) que la existencia de tales contradicciones o »antinomias« —como impropiamente las llamé imitando al mismo Kant— motivó la atribución de un carácter puramente fenoménico a los objetos espaciotemporales. De ahí la importancia especial que tiene la crítica de la cosmología racional dentro del conjunto de la Dialéctica.[59]

En §II.14 presenté la solución propuesta por Kant para las dos primeras antinomias. Si los objetos sensibles son sólo fenómenos, las tesis y las antítesis son todas falsas a la vez: el acontecer espaciotemporal no tiene un límite ni un comienzo y, sin embargo, no por eso es actualmente infinito y eterno; cada objeto fenoménico es indefinidamente analizable, pero esto no quiere decir que de hecho esté dividido hasta el infinito. Para la tercera y la cuarta antinomia Kant propone una solución diferente; en estos casos, dice, las tesis y las antítesis pueden ser todas verdaderas, siempre que se advierta que si una de estas proposiciones vale para los fenómenos la opuesta vale para las cosas en sí. En rigor, esta solución se aplica sólo a la tercera antinomia, y aun en este caso, no es forzosa.

En la tercera antinomia, la tesis sostiene que la causalidad según leyes naturales no basta para explicar los fenómenos y que es preciso admitir además la existencia de una causalidad incondicionada o libre (como la llama Kant); la antítesis dice que no hay tal causalidad libre, pues en el mundo todo acontece conforme a las leyes naturales. En la cuarta antinomia, la tesis afirma que al mundo pertenece algo, sea como una parte suya, sea como su causa, que es un ente absolutamente necesario; la antítesis replica que no existe en ninguna parte un ente absolutamente necesario, ni dentro del mundo, ni fuera de él, como causa del mundo. La

tradición no había distinguido los problemas a que estas dos antinomias corresponden: la exigencia de una primera causa incondicionada de la serie causal natural se confundía con la exigencia de un fundamento necesario de este mundo cambiante y contingente. La discusión kantiana de las tesis y antítesis parecería justificar esta confusión tradicional, pues a la luz de ella no se ve muy bien en qué reside la diferencia entre estos dos problemas. Sólo más adelante, en el capítulo relativo a la solución de la cuarta antinomia, aparecen algunas indicaciones aclaradoras: la tercera antinomia concierne a la conexión entre los estados y sus causas; la cuarta a la conexión entre la existencia de las sustancias contingentes y la sustancia necesaria de que dependen (KrV, A 560/B 588). La tradición identifica naturalmente la primera causa incondicionada de todas las sucesiones causales de estados de las cosas del mundo con el ente necesario en que se apoya la existencia contingente de esas cosas. Así ambos problemas —convenientemente confundidos— tienden un puente entre la cosmología y la teología. Para Kant, en cambio, sólo la cuarta antinomia juega este papel; la tercera interesa más bien por su conexión con el problema de la libertad humana. Según él, el supuesto ontológico de la acción libre es justamente la existencia de una causalidad incondicionada, sustraída a la sucesión que regulan las leyes naturales. La tesis de la tercera antinomia sostiene que existe una causalidad de este género, y en este sentido se relaciona con el problema de la libertad. Pero la exigencia a que esa tesis responde no tiene nada que ver con este problema. Se trata de encontrar un fundamento último que explique y garantice la eficacia de las series causales fenoménicas. Sólo este fundamento permite cerrar el sistema causal de la naturaleza. Ahora bien, para que sirva a este propósito, tiene que ser único. En definitiva, pues, un mundo en que estuviera efectivamente satisfecha la exigencia a que responde la tesis de la tercera antinomia sería del todo incompatible con la acción libre de una pluralidad de personas. Pero con la solución propuesta por él, Kant no piensa cumplir dicha exigencia, sino sólo justificar la viabilidad metafísica del concepto de libertad.

Me parece que sólo en el caso de la tercera antinomia es posible que tesis y antítesis sean verdaderas a la vez. En el caso de la cuarta, la solución de Kant, diga él lo que diga, consiste en declarar falsa tanto la tesis como la antítesis, entendidas literalmente. En efecto, el esquema propuesto para resolver las dos últimas antinomias estipula que la antítesis vale sólo para

los fenómenos y la tesis para las cosas en sí. Pero en el caso de la cuarta antinomia, el mismo texto de la tesis exige que ella valga para los fenómenos, pues afirma que *al mundo pertenece un ente necesario*; mientras que el texto de la antítesis implica que ella vale, en parte al menos, para las cosas en sí, puesto que niega que exista un ente absolutamente necesario, *en el mundo o fuera de él*.[60] La solución kantiana no salva la tesis, la cual queda descartada como irremisiblemente falsa; la antítesis, en cambio, es aceptada como verdadera en cuanto concierne a los fenómenos (no hay ningún ente necesario dentro del mundo), pero rechazada como falsa en cuanto pretende valer también para las cosas en sí. Porque la antítesis es parcialmente falsa (y sólo por eso) se abre la posibilidad de sostener la existencia de un ente necesario extramundano (pero sólo la posibilidad). Esto puede verse quizás como una transposición de la tesis al dominio de las cosas en sí, pero evidentemente no coincide con su tenor literal. Además, esta existencia no se proclama como una *verdad* (como se proclama la inexistencia de entes necesarios entre los fenómenos), sino sólo como una *posibilidad*, o, mejor dicho, como un aserto que, por referirse a un terreno vedado a nuestra facultad de conocer, no puede rechazarse como imposible.

La solución de la tercera antinomia se ajusta más al esquema general. Según éste, las últimas antinomias se distinguen de las primeras, porque, en el caso de aquéllas, tesis y antítesis pueden ser verdaderas a la vez. Así, según Kant, nada se opone a que un fenómeno, sujeto como tal al imperio irrestricto de las leyes naturales, que lo atan con vínculos necesarios a otros fenómenos anteriores, sea no obstante la manifestación de una acción causal incondicionada, libre, de las cosas en sí. *Nada se opone a ello, pero nada lo impone.* Kant no pretende sostener la verdad de la tesis, ni siquiera para el dominio de las cosas en sí. Para ello, requeriría tener un conocimiento de estas cosas, al que no podía aspirar. Pero por lo mismo que no se las puede conocer, que ni siquiera tenemos una representación determinada de lo que significa una acción causal de las mismas, nadie puede refutarnos si jugamos con la posibilidad de que los fenómenos sean expresión directa de su causalidad libre.

Sorprende que un pensador ordinariamente tan agudo haya creído hallar aquí una base satisfactoria para resolver el problema de la libertad

humana.[61] Las dificultades que suscita este comienzo de solución son incalculables. La realidad de la libertad se revela según Kant en la conciencia moral. Pero la libertad así revelada tiene forzosamente que concebirse, según él, como causalidad de las cosas en sí, conforme a la idea bosquejada en la solución de la tercera antinomia. Esto significa que estamos obligados a pensar que las conductas que materializan nuestras decisiones morales, aunque expresión de una iniciativa libre, están ligadas por un encadenamiento causal inexorable con otros fenómenos del mundo, que se remontan a épocas anteriores a mi nacimiento. En virtud de este encadenamiento, cuando yo actué de cierta manera no pudo haber tenido lugar una actuación diferente. La decisión libre a que responde mi conducta no ha podido pues tomarse aquí y ahora, inmediatamente antes de la acción, y después, mucho después de los antecedentes fenoménicos a que ella está rigurosamente encadenada. La decisión libre es un acto intemporal. Por otra parte, no hay manera de entender, por ejemplo, que cada vez que libremente expreso mi pensamiento a una persona, lo que se manifiesta en ciertos ruidos proferidos por mi cuerpo en el continuo espaciotemporal, esté ahí a mano el cuerpo en que se manifiesta esa otra persona listo para recibir mis ruidos y para proferir otros que expresan justamente su libre respuesta a lo que quise decirle. No olvidemos que los cuerpos, su presencia en un lugar del espacio, los ruidos que profieren en un cierto momento, son la consecuencia estricta de cadenas causales de procedencia remotísima, cuyas fases más antiguas no tienen nada que ver con ninguna decisión mía o de mi interlocutor. Sólo una armonía preestablecida más misteriosa e incomprensible que la defendida por Leibniz puede asegurar la requerida correspondencia entre las decisiones libres, en su pluralidad inconexa, y el sistema causal unitario que forma el acontecer fenoménico.[62]

De todos modos valdría la pena echarse encima estas dificultades, si la realidad de la libertad necesariamente tuviera que concebirse en los términos propuestos por Kant. Pero ésta es una necesidad a la que él mismo se ha constreñido, al aceptar poco críticamente la antítesis de la tercera antinomia. La afirma, restringida al mundo fenoménico, sin reparar que justamente en un mundo de este carácter no tiene cabida una proposición de ese alcance. En efecto, la antítesis sostiene que »todo ocurre en el mundo exclusivamente [*lediglich*] conforme a las leyes de la naturaleza« y, por

tanto, está íntegramente determinado según las leyes naturales de la sucesión necesaria de los fenómenos. Pero sabemos que los fenómenos no pueden considerarse como un todo ni mucho menos atribuírseles determinación integral. Si cupiese hablar de una totalidad del mundo fenoménico, habría que decir más bien que ella es indeterminada: no tiene límites en el espacio, ni comienzo en el tiempo, ni una articulación interna definida. ¿Podría atribuírsele una determinación causal completa y estricta a lo que no se sabe ni puede saberse hasta dónde llega, ni cuándo surge, ni de qué consta? En el estudio efectivo de la determinación causal de los fenómenos ésta se nos presenta, más bien, como abierta en todas direcciones y hacia adentro; las cadenas que logramos establecer entre algunos hechos simples y sobresalientes cubren sólo una región limitada del tiempo y el espacio, y dentro de ella están tendidas sobre abismos de cuya determinación aún no sabemos nada. Un mundo fenoménico está pues constitutivamente traspasado de indeterminación y en él hay siempre cabida para la acción libre, esto es, para la iniciación espontánea e incausada de nuevas series causales. No tenemos derecho a decir dónde surge esa acción libre; pero nada se opone a que afirmemos su existencia. Es verdad que al postularla fijamos un límite indeterminado, pero cierto, al progreso posible de la unificación de la experiencia en un sistema. Pero no postularla no nos proporciona ninguna certeza de que ese límite no exista. El progreso del conocimiento empírico no se ve impedido, sin embargo, por esta incertidumbre insuperable ¿por qué va a detenerlo entonces la certidumbre de que tiene un límite indeterminado? Un límite así no puede nunca ser un obstáculo: se encuentra siempre más allá de donde hemos llegado, pues, so pena de determinarlo, no podemos encontrarlo jamás.[63] La acción libre concebida así como algo que surge en el continuo espaciotemporal más allá de los fenómenos que se ha logrado incorporar en el sistema causal de la naturaleza, trasciende por cierto en cada caso a la esfera de la experiencia constituida; pero no requiere una armonía preestablecida que la combine con ella, ni tampoco queda sustraída al tiempo: no tiene un sitio en el tiempo objetivo, construido con enlaces causales, porque radica justamente en el tiempo viviente en que acontece la propia actividad enlazadora que construye a aquél.

c

La crítica de la teología racional se inicia con un examen del origen y la verdadera índole de la noción metafísica de Dios. Ella es la representación de un ente que contiene en sí toda la realidad. Kant relaciona esta representación con la exigencia racional de que cada objeto obtenga una determinación cabal. Para determinar completamente un objeto es preciso compararlo con todos los predicados posibles, a fin de establecer cuáles hay que atribuirle y cuáles hay que negarle. Los predicados son *positivos* o *negativos*. Atendiendo a su significado ontológico es positivo cualquier predicado que denota una *realidad*, aunque se lo nombre con una palabra de forma negativa, como 'inocente' o 'inmortal'. Los predicados ontológicamente negativos se construyen por negación de los positivos. Sólo estos últimos son originarios e irreducibles. Para efectuar la determinación completa de una cosa bastaría pues compararla con todos los predicados ontológicamente positivos. Llegamos así a la noción de un ente determinado por todos los predicados positivos y sólo por ellos, o sea, de un ente que contiene en sí todas las realidades, no sujetas a ninguna limitación o privación. Esta noción es una Idea (pues ningún objeto empírico puede corresponderle) o más exactamente un *ideal* (pues representa un ente singular, individualizado por un solo concepto). Desde un punto de vista lógico, todos los objetos concebibles aparecen como derivados de este ideal, pues su concepto puede construirse a partir de él. El ideal no puede descomponerse en entes que de él derivan: se relaciona con éstos como el fundamento con sus consecuencias, no como el todo con sus partes. Si nos representamos este ideal como un ente existente, lo concebiremos como único, simple, autosuficiente, eterno, etc., esto es, como concebimos a Dios. Pero, naturalmente, no es preciso que nos lo representemos como existente para que desempeñe la función metodológica con vistas a la cual ha sido construido. ¿Cómo se llega a atribuirle la existencia? Kant bosqueja dos cursos de pensamiento complementarios que explicarían el origen de la teología racional.

> La posibilidad de los objetos de los sentidos es una relación de ellos con nuestro pensamiento, en la cual puede pensar algo a priori (a saber,

> la forma empírica); pero aquello que constituye la materia, la realidad en el fenómeno (que corresponde a la sensación) tiene que ser dado, sin lo cual no puede tampoco pensárselo ni representarse su posibilidad. Ahora bien, un objeto de los sentidos sólo puede ser determinado cabalmente cuando se lo ha comparado con todos los predicados fenoménicos, y mediante ellos se lo representa afirmativa o negativamente. Como aquello que constituye a la cosa misma (en el fenómeno), esto es, lo real, tiene que ser dado, sin lo cual tampoco se lo podría pensar, pero aquello en que está dado lo real de todos los fenómenos es la experiencia única que todo lo abarca, es preciso presuponer la materia de la posibilidad de todos los objetos de los sentidos como dada en un conjunto [*Inbegriff*], en cuyo acotamiento tiene que basarse toda la posibilidad de los objetos empíricos, su mutua diferencia y su determinación cabal. De hecho no pueden sernos dados otros objetos que los de los sentidos, ni en otro contexto que el de una experiencia posible; por tanto, nada es un objeto para nosotros si no presupone el conjunto de toda la realidad empírica como condición de su posibilidad. En virtud de una ilusión natural, vemos como un principio que tiene que valer en general para todas las cosas, a lo que propiamente sólo vale para aquellas que están dadas como objetos de nuestros sentidos. Así, omitiendo esta restricción, veremos al principio empírico de nuestros conceptos de la posibilidad de las cosas como fenómenos como un principio trascendental de la posibilidad de las cosas en general.
>
> (KrV, A 581s/B 609s)

Kant agrega que hipostasiamos luego esta Idea del todo de la realidad porque trasformamos la unidad distributiva del uso del entendimiento en la experiencia, en la unidad colectiva de un todo de la experiencia y en este todo fenoménico concebimos un ente único que contiene en sí toda la realidad empírica.[64] Luego, »mediante la subrepción trascendental ya mencionada, lo confundimos con el concepto de una cosa que preside la posibilidad de todas las cosas« (KrV, A 582s/B 610s). El ideal del ente realísimo, aunque no es más que una representación, es dotado así, primero de realidad, luego de sustancialidad. »Finalmente, en virtud de un progreso

natural de la razón que busca completar la unidad, se llega incluso a *personalizarlo* […], por cuanto la unidad regulativa de la experiencia no descansa en los fenómenos mismos (la sola sensibilidad), sino en el enlace de su multiplicidad por el entendimiento (en una apercepción), y así la unidad de la realidad suma y la cabal determinabilidad (posibilidad) de todas las cosas parece residir en un entendimiento supremo y, por tanto, en una *inteligencia*« (KrV, A 583n/B 611n).

Con todo, a pesar de esta urgente necesidad de presuponer algo que pueda servir de base a la determinación cabal de nuestros conceptos de objetos, es obvio que esta presuposición es ideal y puramente ficticia, y sola no basta para persuadir a la razón de que considere como un ente existente lo que no es más que una criatura de su pensamiento (*ein blosses Selbstgeschöpf ihres Denkens*—KrV, A 584/B 612). Hay otro motor que lleva a ello, empujando a la razón a buscar un punto donde reposar en el ascenso de lo condicionado dado a lo incondicionado. Éste no está dado de suyo, pero es lo único que puede completar la serie de las condiciones remitidas a sus fundamentos.

> Este es el camino natural que toma toda razón humana, aun la más ordinaria, aunque no toda se mantiene en él. No comienza por conceptos, sino por la experiencia común, y así pone como base algo existente. Pero este suelo se hunde si no reposa sobre la roca inconmovible de lo absolutamente necesario. Esta a su vez flota sin sostén, si fuera y debajo de ella hay un espacio vacío, y ella no lo llena todo y así impide seguir preguntando por qué, esto es, si ella no es infinita en su realidad.
>
> (KrV, A 584/B 612)

La búsqueda del fundamento de lo empíricamente dado nos conduce pues a la Idea de lo absolutamente necesario; y cuando queremos determinar esta Idea con más precisión, el concepto del ente supremo que encierra en sí todas las realidades se nos ofrece como el más apto para satisfacer las exigencias que esa Idea estaba llamada a cumplir.

> Tal es pues la marcha natural de la razón humana. Primero se convence de que existe algún ente necesario. Reconoce en él una existencia incondicionada. Busca entonces el concepto de lo que es independiente de toda condición y lo encuentra en aquello que es la condición

> suficiente de todo lo demás, esto es, en lo que contiene toda la realidad. Pero el todo sin límites es unidad absoluta, y conlleva el concepto de un ente único, a saber, el ente supremo. Y así la razón concluye que el ente supremo, como fundamento originario de todas las cosas, existe de modo absolutamente necesario.
>
> (KrV, A 586s/B 614s)

Este razonamiento natural no es formalmente riguroso. Como bien observa Kant, la Idea del ente realísimo es la más adecuada para concebir el ente absolutamente necesario, pero no es forzoso que éste se ajuste a esa Idea. Bien podría admitirse que todos los demás entes limitados son incondicionalmente necesarios, aunque su necesidad no pueda inferirse del concepto que tenemos de ellos. Pero en tal caso nuestro razonamiento no nos habría procurado la menor indicación acerca de las propiedades de un ente necesario, y no habría llevado a ninguna conclusión útil (KrV, A 588/B 616). Por eso, la tradición ha reforzado el razonamiento natural que genera la teología metafísica con argumentos formales destinados a demostrar rigurosamente la existencia de Dios. Kant muestra que todos estos argumentos se dejan clasificar en tres tipos, según que infieran la existencia de Dios de la naturaleza conocida del mundo sensible (*argumento físico-teológico*), de la experiencia indeterminada de que existe un ente cualquiera (*argumento cosmológico*) o simplemente del análisis del concepto mismo de Dios (*argumento ontológico*). Kant analiza y destruye estos tres tipos de argumento en un largo pasaje de la *Crítica*, tan brillante y convincente que no me parece que requiera explicaciones (KrV, A 592-630, B 620-658).

Conviene, en cambio, que me refiera brevemente al empleo de la Idea de Dios como hipótesis, según Kant indispensable para la organización de la experiencia. Transcribo algunos pasajes que dejan bien en claro cuál es el carácter de esta representación de Dios, la única que tiene cabida en la filosofía teórica. Ante todo, Kant destaca que

> el concepto de una inteligencia suprema es una mera Idea; esto es, su realidad objetiva no debe consistir en que se refiere directamente a un objeto (pues no podemos justificar su validez objetiva en este sentido), sino que es sólo un esquema del concepto de una cosa en general, ordenado según las condiciones de la máxima unidad racional, para

> obtener la máxima unidad sistemática en el uso empírico de nuestra razón, al derivar en cierto modo el objeto de la experiencia del objeto imaginario de esta Idea [*von dem eingebildeten Gegenstande dieser Idee*], considerado como fundamento o causa de aquél. Se dice entonces, por ejemplo, que las cosas del mundo deben considerarse como si obtuviesen su existencia de una inteligencia suprema. De este modo, la Idea es propiamente sólo un concepto heurístico y no ostensivo: no muestra como está constituido un objeto, sino cómo nosotros debemos buscar, en general, guiados por él, la índole y conexión de los objetos de la experiencia.
>
> (KrV, A 670s/B 698s)
>
> Si dirigimos nuestra mirada al objeto trascendental de nuestra Idea, vemos que no podemos presuponer su existencia en sí según los conceptos de realidad, sustancia, causalidad, etc., por cuanto estos conceptos no tienen la menor aplicación a algo enteramente distinto del mundo sensible. Así pues la suposición racional de un ente supremo como causa suma es algo meramente relativo, pensado con vistas a la unidad sistemática del mundo sensible, un mero "algo" en la Idea [*ein bloßes Etwas in der Idee*], y no tenemos ningún concepto de lo que es en sí.
>
> (KrV, A 679/B 707)

A propósito de este ente formula Kant las preguntas y respuestas que puse como epígrafe a esta Parte IV y que recomiendo releer ahora (p. 656). Agrega a ellas una pregunta más: concedido que el fundamento trascendental del mundo existe *sin duda*, pero que no tiene sentido determinarlo con nuestras categorías, »¿no podremos [*dürfen*] al menos pensar este ente distinto del mundo según una analogía con los objetos de la experiencia?« La respuesta es:

> Ciertamente, pero sólo como un objeto en la Idea, y no en la realidad, a saber, sólo en cuanto es un sustrato desconocido para nosotros de la unidad sistemática, el orden y la finalidad del universo, que la razón debe adoptar como principio regulativo de la investigación de la naturaleza. Más aún, podemos, sin temor y sin reproche, admitir en esta Idea ciertos antropomorfismos que son propicios a dicho principio

regulativo. Pues se trata sólo de una Idea, que no es referida directamente a un ente distinto del mundo, sino al principio regulativo de la unidad sistemática del mundo, aunque sólo por intermedio de un esquema suyo, a saber, una inteligencia suprema que lo ha creado conforme a sabios propósitos.

(KrV, A 696s/B 724s)

¿Podemos pues de este modo —se seguirá preguntando— admitir un Creador del mundo único, sabio y omnipotente? Sin duda alguna; y no sólo esto, sino que tenemos que presuponerlo. Pero ¿ampliamos entonces nuestro conocimiento más allá del campo de la experiencia posible? De ninguna manera. Pues sólo hemos presupuesto algo [*ein Etwas*], sin que tengamos ninguna noción de lo que es en sí mismo (un objeto meramente trascendental), pero, con referencia al orden sistemático y teleológico de la fábrica del mundo, que debemos presuponer cuando estudiamos la naturaleza, hemos concebido ese ente desconocido por analogía con una inteligencia (un concepto empírico); es decir que, en relación con los fines y la perfección que se fundan en él, lo hemos dotado justamente de esas cualidades que, según las condiciones de nuestra razón, pueden contener el fundamento de tal unidad sistemática. Esta Idea está, pues, plenamente fundada respecto al empleo de nuestra razón en el mundo. Pero si quisiéramos conferirle validez objetiva absoluta, estaríamos olvidando que lo que pensamos es únicamente un ente en la Idea y que, si empezamos así por un fundamento que la contemplación del mundo no es capaz de determinar, nos inhabilitaríamos para aplicar de un modo adecuado este principio al uso empírico de la razón.

(KrV, A 697s/B 725s)

52 Véase pp. 615s, y KrV, A 323/B 379s, A 334s/B 391s.

53 Cf. KrV, A 346/B 404; B 422; A 366.

54 KrV, B 423n: »Hay que advertir que, cuando he llamado a la proposición ‘yo pienso’ una proposición empírica, no he querido decir que en esta proposición el yo sea una representación empírica; antes bien, es puramente intelectual, porque pertenece al pensar en general. Pero sin alguna representación empírica, que suministre la materia para el pensar, el acto yo pienso no tendría lugar; lo empírico es sólo la condición de la aplicación o del uso de la facultad intelectual pura«. En este pasaje Kant ha logrado combinar de una manera satisfactoria y adecuada a las tendencias características de su filosofía, la naturaleza esencialmente intelectual y no sensible de la apercepción pura con la tesis de que todo conocimiento de existencias supone una intuición empírica. En textos anteriores había experimentado cierta dificultad para armonizar estas verdades, llegando casi a sugerir que la apercepción trascendental era una representación sensible. Así escribe en *Prolegómenos*: »Si la representación de la apercepción, el yo, fuese un concepto, mediante el cual pensásemos algo, podría emplearse también como predicado de otras cosas, o contendría en sí tales predicados. Pero no es más que sentimiento de una existencia [*Gefühl eines Daseins*] sin el más mínimo concepto, y es sólo representación de aquello con que todo pensamiento está en relación (*relatione accidentis*)« (Ak 4:334n). Este pasaje puede reconciliarse con el de KrV, B 423n, si entendemos que dice que el yo de la apercepción, que sólo es representación de aquello con lo que todo pensamiento está en relación, *conlleva* sólo el sentimiento de una existencia y no una representación determinada de la misma. En cambio, la nota citada de 1787 me parece inconciliable con el texto siguiente de 1786: »El pensamiento Yo *no es un concepto*, sino sólo percepción interna; de modo pues que de él no se puede inferir nada (excepto la diferencia total entre un objeto del sentido interno y aquello que se concibe únicamente como objeto del sentido externo), tampoco la persistencia [*Beharrlichkeit*] del alma como sustancia« (Ak 4:543).

55 Mi resumen de la crítica de los paralogismos de la psicología racional se basa en la versión abreviada de la segunda edición de la *Crítica* (KrV, B 407-409); la primera edición los expresa con más formalidad y los examina más detenidamente (KrV, A 348-380).

56 KrV, B 66-69, B 152-159. Sobre esta doctrina véase el excelente estudio de Nabert (1924).

57 Según Kant, la extensión espacial está condicionada en su ser por el espacio que la *circunda* (por todos lados), la duración temporal está condicionada sólo por el tiempo que la *precede*. Por eso, la cosmología pregunta por el comienzo del mundo en el tiempo, pero no por su término. Véase KrV, A 410s/B 437s.

58 A pesar de que el mundo sensible no consta para Kant de cosas autosubsistentes, sino de fenómenos, que en su ser dependen los unos de los otros, y todos conjuntamente del proceso en que se manifiestan, la *Crítica* adhiere siempre a la definición tradicional del mundo como suma o agregado de sus elementos y lo llama usualmente »der Inbegriff der Erscheinungen«, es decir »el sistema (o el todo) de los fenómenos« (KrV, A 455/B 483, A 334/B 391, A 454/B 482, A 506/B 534s). En A 453/B 481 da por sentado que el mundo no es más que un conjunto de partes (*eine Menge Teilen*). Pero en la R. 5639 Kant ya ha dejado atrás este concepto vulgar, aditivo, de mundo:

»No hay un mundo dado empíricamente, sino que todo lo dado y lo que podemos pensar pertenece al mundo« (Ak 18:277).

59 En su carta a Marcus Herz del 11/5/1781, Kant mismo dice que una exposición popular de la filosofía crítica debería comenzar por las antinomias (Ak 10:269s). Según la *Crítica de la razón práctica*, »la antinomia de la razón pura […] es de hecho el extravío más benéfico en que la razón humana ha podido incurrir, ya que en último término nos mueve a buscar la clave para salir de este laberinto, la cual, cuando se la ha encontrado, nos revela además lo que no se buscaba y sin embargo hacía falta, a saber, una perspectiva sobre un orden superior inmutable de las cosas dentro del cual ya estamos ahora y podemos en adelante ser guiados mediante prescripciones determinadas a proseguir nuestra existencia conforme al destino más alto de la razón« (Ak 5:107s).

60 »Thesis. Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Theil, oder ihre Ursache ein schlechthin nothwendiges Wesen ist« (KrV, A 452/B 480). »Antithesis. Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen weder in der Welt, noch außer der Welt als ihre Ursache« (KrV, A 453/B 481).

61 En la *Crítica de la razón pura* se presenta, me parece, de un modo bastante inequívoco, la Idea de una libertad trascendental como la Idea de una acción causal de las cosas en sí: la acción libre, que acontece en el mundo fenoménico, está ligada por las leyes de la naturaleza a otros fenómenos espaciotemporales que la rodean y preceden, pero además está fundada en una decisión incondicionada intemporal de la persona que es su autor. En *Prolegómenos*, se esboza una interpretación de la acción libre que podría ser más defendible si se lograra exponer con claridad; según ella, la acción libre es tal porque está sujeta a dos legislaciones: las leyes naturales, que la ligan a sus antecedentes en el tiempo, y las leyes morales o leyes de la libertad. »La causalidad de la razón con respecto a los efectos en el mundo sensible sería sin embargo libertad en cuanto se consideren fundamentos objetivos —que son Ideas ellos mismos— como determinantes suyos. Pues su acción no dependería entonces de condiciones subjetivas, y por ende tampoco de condiciones temporales, ni de la ley natural que sirve para determinarlas; pues los fundamentos de la razón dan en general su regla a las acciones conforme a principios, sin que influyan las circunstancias del tiempo y el lugar« (Ak 4:345).

62 En la R. 5981, Kant manifiesta su adhesión a la armonía preestablecida de los fenómenos (Ak 18:414s). La R. 6006, lamentablemente trunca, vincula la concepción de la armonía preestablecida al problema de la inserción del acto libre en un mundo rigurosamente determinado: »Con su *harmonia praestabilita* Leibniz apuntaba presumiblemente a que: 1º todos los fenómenos en el mundo de los cuerpos tienen que acontecer según leyes del mecanicismo, pues de otro modo, si los moviera un espíritu se movería el *centrum gravitatis universi*, y cuando este espíritu produjera los movimientos según la ley de la acción y la reacción, se produciría un cambio en el mundo, pero no conforme a la ley de la causalidad en el mundo corpóreo; y en el espíritu mismo algo comenzaría en cierto modo en el tiempo vacío, porque el tiempo sólo puede ser determinado por la relación con las cosas en el espacio« (Ak 18:421). Cf. R. 5962: »La armonía preestablecida de Leibniz es quizás solamente la

Idea de un mundo inteligible sin espacio ni tiempo, en el cual la presencia divina universal es el principio del *nexus* real, en cuanto es una causa inteligente mediante la cual las relaciones en que los seres finitos se intuyen (como forma del fenómeno) ya están preestablecidas en la creación en concordancia con las reglas para su total armonía con el mundo inteligible, en el cual únicamente se encuentra la verdad inmediata« (Ak 18:405).

63 En la R. 5616, Kant sugiere una solución del conflicto entre libertad de la voluntad y determinismo de los fenómenos, que tiene afinidad con la que esbozo en el texto (pp. 713s). La acción libre puede conectarse con sus antecedentes en el tiempo con arreglo a leyes naturales, »pero sólo a través de una serie intermedia infinita de fenómenos«. Las acciones moralmente buenas se explican por motivos como la honra, la salud, la recompensa, la educación, el temperamento. »La explicación tiene también su fundamento; sólo la primera dirección de estas causas, el momento de determinarlas [*das Moment sie zu bestimmen*], no se encuentra entre los fenómenos, *pero tampoco se lo puede echar de menos allí*, porque no podemos observar los fenómenos hasta el momento en que comienzan« (Ak 18:255s; énfasis mío). Kant contrasta de un modo interesante el determinismo del pretérito con la libertad del futuro: »A posteriori tendremos motivo para buscar en la sensibilidad el fundamento de la acción, *a saber el fundamento explicativo* [*Erklärungsgrund*], pero *no el fundamento determinante* [*Bestimmungsgrund*], de la misma; a priori empero, cuando la acción se representa como futura (*antecedenter*), nos sentiremos indeterminados con respecto a ella, y capaces de hacer un primer comienzo de la serie de los fenómenos« (Ak 18:256). Conviene destacar que la indeterminación radical del mundo fenoménico a que aludí en el texto y que Kant parece tener en vista en estos pasajes no depende en absoluto del llamado indeterminismo de la física cuántica, sino que tiene efecto también dentro del marco de la física clásica. Como observa Feynman, »it is not fair to say that from the apparent freedom and indeterminacy of the human mind, we should have realized that classical “deterministic” physics should not ever hope to understand it, and to welcome quantum mechanics as a release from a “completely mechanistic” universe. For already in classical mechanics there was indeterminability from a practical point of view« (Feynman et al. 1963, 1:38-10).

64 Cf. R. 3936: »*Todo* es considerado *distributiva* o *colectivamente*. Aquello designa un concepto universal, en cuanto representa una característica común de los conceptos inferiores; lo segundo significa tomar conjuntamente una pluralidad. Porque la colección de todo no puede siempre [*immer*] llevarse a efecto, la *omnitudo collectiva* es a veces [*bisweilen*] imaginaria« (Ak 17:354s). Esta reflexión es temprana; la *Crítica* prescinde de los adverbios restrictivos: *immer* = ‘siempre’; *bisweilen* = ‘a veces’.

6

La crítica de la *metaphysica specialis* pone fin a las pretensiones científicas de las tres disciplinas que la componen, pero deja en pie como conceptos problemáticos las Ideas que son el tema de dos de ellas: la psicología y la teología. En cuanto al tema de la otra, la totalidad de los fenómenos, Kant muestra que es una Idea contradictoria e insostenible;[65] pero esto justamente le permite asegurar como concepto problemático otra Idea: la causalidad incausada o libertad trascendental. Las Ideas cuya posible validez se reserva de este modo, corresponden a los tres objetos que según Kant son la meta de todos los afanes de la metafísica: Dios, el alma inmortal y la libertad. La *Crítica* ha demostrado que no podemos conocerlos positivamente mediante una ciencia, pero también ha cerrado el camino a todo intento teórico de negarlos. De ella puede decirse que ha abolido el saber para dar cabida a la fe (KrV, B xxx).

Desde esta perspectiva comprendemos mejor el interés de Kant en mantener el distingo entre el fenómeno y la cosa en sí: éste no es, como pudo parecer un momento, un distingo puramente académico destinado sólo a poner en su lugar al conocimiento sensible. ¿Qué importaría la pretensión de la sensibilidad de conocer todo lo que existe, confundiendo los fenómenos con las cosas en sí, si ella fuese nuestra única vía de acceso a lo real, y toda determinación positiva de estas últimas nos estuviese definitivamente vedada? El concepto puramente problemático del nóumeno en su acepción negativa sería un lastre del pensamiento, privado de efectiva importancia, si las transgresiones del conocimiento empírico, que está llamado a impedir, fuesen invasiones de una tierra de nadie, que no hay interés en proteger. Distinto es el caso si tenemos, al margen de la especulación teórica, otro camino para determinar una realidad que escapa a las condiciones y al alcance de nuestra sensibilidad. El concepto negativo del nóumeno es indispensable entonces para marcar a ésta sus límites, más allá de los cuales podrá concebirse, aunque sin intención científica, una idea positiva de lo suprasensible. Al término de su crítica de la psicología racional, Kant sugiere expresamente que ese otro camino existe: se puede

marchar por él gracias a la evidencia de nuestra libertad, revelada inmediatamente en la conciencia moral.[66]

En un pasaje de su obra póstuma sobre *Los progresos de la metafísica*, Kant dice que la realidad de la libertad y la idealidad del espacio y el tiempo son los dos goznes en torno a los que gira toda la metafísica (Ak 20:311). La doctrina del espacio y el tiempo inicia una crítica de la razón teórica, que lleva a la fundación de una metafísica de la experiencia. La doctrina de la libertad es el centro de la crítica de la razón práctica en que descansa la metafísica de la moral. El estudio de esta segunda fase de la obra crítica de Kant rebasa los marcos de este libro, donde me he propuesto examinar solamente la primera, que cimienta y hace posible las siguientes. Con todo, antes de dar por concluida esta tarea, es oportuno indicar brevemente de qué modo Kant funda en la conciencia moral de la libertad lo que él llama una metafísica práctico-dogmática (Ak 20:281),[67] esto es, una concepción positiva de lo suprasensible que no pretende ser una teoría científica, sino una representación válida sólo en el terreno moral.

En la *Crítica de la razón pura* Kant distingue entre la libertad práctica y la libertad trascendental. Ésta es la causa incausada a que se refiere la tercera antinomia, la potestad incondicionada de iniciar espontáneamente una serie causal. La libertad práctica, en cambio, se define como »la independencia del arbitrio con respecto al constreñimiento [*Nötigung*] por impulsos de la sensibilidad« (KrV, A 534/B 562). Esta libertad práctica, dice Kant, »puede demostrarse por experiencia« (KrV, A 802/B 830).[68] En efecto, es patente que »no sólo aquello que excita, esto es, afecta inmediatamente los sentidos, determina el arbitrio humano, sino que tenemos la facultad de superar, mediante representaciones de aquello que aún remotamente es útil o dañino, las impresiones que recibe nuestra facultad apetitiva sensible; estas reflexiones sobre lo que es apetecible con vistas a todo nuestro estado, o sea, sobre lo que es bueno y útil, se fundan en la razón« (KrV, A 802/B 830). Por consiguiente, ella es capaz de determinar nuestra conducta aun en contra de los impulsos sensuales inmediatos. Queda por verse si la razón misma, cuando determina una decisión nuestra, no está a su vez determinada por influencias ajenas, de modo que el acto que, confrontado con los impulsos de la sensibilidad, puede llamarse libre, sea la consecuencia de causas superiores más lejanas.

Pero, dice Kant, este problema no nos concierne para nada en el terreno práctico, donde pedimos a la razón sólo la norma de nuestra conducta. Se trata de una cuestión especulativa que podemos dejar de lado mientras nuestro propósito se dirige exclusivamente a la acción.

> Conocemos pues la libertad práctica por experiencia, como una de las causas naturales, a saber, una causalidad de la razón en la determinación de la voluntad, en tanto que la libertad trascendental requiere una independencia de la razón misma (respecto a su causalidad capaz de iniciar una serie de fenómenos) de todas las causas determinantes del mundo sensible; de este modo parece contrariar a la ley natural y a toda experiencia posible, y así sigue siendo un problema. Pero este problema corresponde a la razón en su uso práctico.
>
> (KrV, A 803/B 831).[69]

La idea de atenerse a la libertad práctica como una forma de causalidad natural, ignorando del todo la libertad trascendental que debería servirle de base, no parece haber satisfecho a Kant, pues en la *Fundamentación de la metafísica de la moral* (1785) apela a nuestra conciencia de la libertad intelectual de la razón, para fundar en ella nuestro derecho a reclamar también la posesión de una libertad absoluta en el orden práctico. Kant supo comprender que la determinación y el conocimiento de la verdad suponen una actividad intelectual capaz de sustraerse enteramente a influencias causales trascendentes. Esta independencia de la espontaneidad cognoscente es indispensable, en particular, para el conocimiento a priori, condición a su vez de la organización de una ciencia empírica.[70] En un pasaje de la *Crítica de la razón pura* y en varias reflexiones, Kant identifica la autoconciencia de la espontaneidad intelectual (la apercepción) con la conciencia de la libertad.[71] En el texto aludido de la *Fundamentación*, Kant destaca sobre todo a la razón (en sentido estricto) con su capacidad de concebir Ideas a que no puede corresponder ningún objeto sensible, como el testimonio más claro de que en último término somos independientes del acontecer fenoménico. La razón,

> como pura autoactividad [*Selbstthätigkeit*], se eleva incluso sobre el *entendimiento*; pues, aunque éste también es autoactividad y no contiene, como el sentido, meramente representaciones que sólo surgen cuando uno es afectado por cosas (o sea, cuando es pasivo), con su actividad no puede, sin embargo, producir otros conceptos que aquellos que sirven meramente para subordinar a reglas las representaciones sensibles y unificarlas así en una conciencia, y no podría pensar nada sin este uso de la sensibilidad. En cambio, la razón exhibe bajo el nombre de Ideas una espontaneidad tan pura que sobrepasa con mucho mediante ella todo lo que la sensibilidad puede ofrecerle, y demuestra que su principal asunto consiste en distinguir el mundo sensible y el mundo inteligible, señalando así sus límites al entendimiento mismo. Por esto, un ser racional debe considerarse a sí mismo, *en cuanto es una inteligencia*, […] como perteneciente, no al mundo sensible, sino al mundo inteligible. […] Como ser racional y, por tanto, perteneciente al mundo inteligible, el ser humano nunca puede concebir la causalidad de su propia voluntad sino bajo la idea de la libertad; pues la independencia de las causas determinantes del mundo sensible (independencia que la razón tiene siempre que atribuirse) es libertad.
>
> (Ak 4:452)[72]

Sin embargo, la libertad intelectual a lo sumo puede considerarse un indicio de nuestra independencia causal en el orden práctico, pero no una prueba de ella, como este razonamiento pretende. Aunque seamos libres para determinarnos a pensar conforme a la legislación autónoma del entendimiento y a las exigencias del conocimiento de la verdad, de ello no se infiere que también seamos libres para decidirnos a actuar sin otra norma ni motivo que el dictado de la razón. Bien podría ésta concebir sus reglas de conducta con entera independencia de todo influjo exterior y el hombre ajustar sin embargo su comportamiento a esas reglas sólo cuando las circunstancias de su vida (ambiente, estado psicofísico, etc.) lo determinan a ello. Es claro que una situación así haría irrisoria la libertad práctica y destruiría la responsabilidad moral. Por eso, quizás, la *Crítica de la razón práctica*, que es la obra más madura de Kant sobre este tema, no utiliza este

argumento para demostrar la libertad. Esta se establece allí directamente por la evidencia inmediata de que somos moralmente responsables. La conciencia de que estoy sujeto al imperativo absoluto de la ley moral conlleva la conciencia de que puedo cumplirlo. Porque me siento llamado incondicionalmente a determinar mi conducta conforme a ciertas exigencias, sé que no puede haber condiciones que me impidan hacerlo. *Debo, luego puedo*: esta inferencia aparente es la expresión articulada del contenido medular de nuestra conciencia moral.[73] Esta apercepción inmediata de nuestra independencia para cumplir nuestro deber la llama Kant *das Faktum der Vernunft*, esto es, *el hecho de la razón* o, mejor quizás, *el hecho de que hay razón*. Ella confiere validez objetiva, aunque sólo para efectos prácticos, a la idea de la libertad trascendental o de la causalidad incausada. De esta manera ganamos un acceso a lo suprasensible que ninguna otra representación podría procurarnos. Porque lo que sería trascendente para una consideración teórica resulta inmanente en la práctica (Ak 5:105).

> El concepto único de la libertad permite que no necesitemos salir fuera de nosotros para encontrar lo incondicionado e inteligible que corresponde a lo sensible y condicionado. Pues es nuestra misma razón la que mediante la ley práctica suprema e incondicionada se conoce a sí misma y al ente que es consciente de esta ley (nuestra propia persona) como perteneciente al puro mundo inteligible, incluso con la determinación del modo como puede actuar en cuanto tal. Así se puede comprender por qué en toda la facultad de la razón *sólo lo práctico* puede ayudarnos a trascender el mundo sensible, procurándonos conocimientos de un orden y enlace suprasensibles, los cuales empero, por lo mismo, sólo pueden extenderse hasta donde precisamente hacen falta con un puro propósito práctico.
>
> (Ak 5:105s)

La realidad de la libertad, que la conciencia moral pone en evidencia, también confiere validez objetiva —aunque sólo para uso práctico— a las Ideas de Dios e inmortalidad.[74] Los tres grandes objetos del interés de la razón, que eran la meta de la actividad constructiva de la metafísica tradicional, destruida por el examen crítico de nuestra razón en su uso

teórico, son restaurados así por la crítica de la razón en su uso práctico, que funda de este modo una representación de lo suprasensible (lo meta-físico), que no es materia de ciencia sino de fe, pero que, gracias a la restricción crítica de nuestro conocimiento, está definitivamente a salvo de los ataques negadores o desfiguradores de una especulación mal encaminada. La libertad del querer se vincula a la existencia de Dios y a la inmortalidad del alma a través de la Idea del sumo bien. Kant señala que la noción de 'sumo' (*des Höchsten*) encierra un equívoco: puede significar o bien lo que es más alto (lo supremo), o bien lo que está completo (lo consumado). Lo supremo es aquella condición que no está subordinada a ninguna otra (lo originario); lo consumado, en cambio, es aquel todo que no es parte a su vez de un todo mayor del mismo género (lo perfectísimo) (Ak 5:110). El bien es el objeto propio de la libertad. A la luz del análisis kantiano de la conciencia moral, el bien supremo no puede consistir sino en la virtud, esto es, la libre determinación de la propia conducta conforme a la ley moral, por puro respeto al imperio de esta ley. La virtud así definida debe quererse incondicionalmente, y todos los otros fines posibles de la voluntad libre le están subordinados. Sin embargo, dice Kant,

> ella no es por sí sola el bien completo y consumado, objeto de la facultad apetitiva de los seres racionales finitos; pues, para serlo, se requiere además también la *felicidad*; y esto no sólo ante los ojos partidistas de la persona que se toma a sí misma como fin, sino también en el juicio de una razón imparcial, que considere en general a esa persona como un fin en sí dentro del mundo. Que alguien sea menesteroso de felicidad, y además la merezca, y sin embargo, no participe de ella, no es compatible con el querer perfecto de un ser racional, que a la vez sea omnipotente.
>
> (Ak 5:110s)

El sumo bien, entendido como bien completo o consumado, debe pues definirse como la síntesis de la felicidad y la virtud, o la dicha plena de quienes la merecen.[75] Kant sostiene que el fomento del sumo bien, concebido de este modo, es un objeto a priori necesario de nuestra voluntad, indisolublemente ligado a la ley moral, de suerte que la imposibilidad de aquél demostraría la falsedad de ésta (Ak 5:114).

Esta tesis ha sido cuestionada invocando los resultados del propio análisis kantiano de la conciencia moral.[76] ¿No es víctima Kant aquí del equívoco en el concepto de sumo bien que él mismo se esforzó en disipar? No cabe duda de que la ley moral sería falsa si no fuese posible el bien supremo, esto es, la pureza y rectitud de las intenciones. Por eso, justamente, en el dominio práctico en que la evidencia de la ley moral es incontestable, su verdad implica la realidad de la idea de libertad. Pero la misma incondicionalidad con que la ley moral nos prescribe la búsqueda de la virtud nos impide asociar esa búsqueda a condiciones: el bien supremo tiene que ser la meta de nuestras aspiraciones, aunque no sea posible complementarlo con el bien consumado. La virtud es nuestro deber, aunque no nos haga felices. Kant no se aparta nunca de esta enseñanza central de su ética. La tesis que examinamos no significa en ningún caso que podríamos refutar la vigencia de la ley moral, alegando que la síntesis de felicidad y virtud es imposible. Por el contrario, Kant quiere decir más bien que, para la conciencia moral que acata esa ley sin titubeos, tampoco cabe duda de que esa síntesis va a realizarse.[77] Esta tesis no acaba de persuadirme: si la ley moral obliga sin condiciones, no veo por qué su reconocida vigencia ha de moverme a confiar en que ciertas condiciones van a cumplirse. Kant procura dar el rango de una exigencia objetiva a la apetencia humana de felicidad, aseverando que un ser racional omnipotente no podría menos que querer que esa apetencia les sea satisfecha a quienes lo merezcan. Pero sería absurdo concluir que el objeto necesario (por cuanto es posible) de una voluntad moral omnipotente tiene que ser también un objeto posible (por cuanto es necesario) de nuestra libertad de seres finitos. Ésta es llamada a querer la virtud, pase lo que pase; para ella cuenta la rectitud de sus propósitos, no el éxito.[78]

La decisión a que se llegue acerca de la tesis discutida tiene gran importancia para la presente cuestión, pues esa tesis sirve de premisa al razonamiento que debe conferir realidad a la existencia de Dios y a la inmortalidad del alma. Ese razonamiento vincula estas dos Ideas a los dos aspectos reunidos en la noción del bien completo o consumado. El imperativo de realizarlo nos manda, en primer término, que nos hagamos perfectamente santos, es decir, que purguemos enteramente nuestra voluntad de cualquier motivo que no sea el respeto a la ley moral. Esta es

una meta que el ser humano, limitado, afectado por la sensibilidad, no puede cumplir en un tiempo finito. El mandato de perfección moral sería irrealizable y absurdo si no contásemos con una eternidad para llevarlo a cabo. En el acto de acatar la ley moral expresamos, pues, nuestra confianza en la duración ilimitada de nuestra vida. Esta concepción de la inmortalidad del alma, que la reclama no como un premio de nuestros esfuerzos sobre la tierra, sino como una prolongación indefinida del tiempo en que podremos y deberemos sostenerlos, es infinitamente más noble que la corriente. Pero el argumento de Kant no convence. La santidad moral, según él la concibe, no puede obtenerse por el transcurso, aun infinito, del tiempo. Es posible conquistarla en el curso de la vida, pero entonces de golpe, en un solo acto, y no por acumulación de esfuerzos anteriores. El tiempo sirve para poner a prueba la firmeza de la voluntad moral, brindándole una oportunidad de mostrar su perseverancia. Pero su mera dilatación no puede contribuir a formar una intención pura y recta. La pureza se tiene o no se tiene, y ninguna acumulación de esfuerzos de una voluntad impura puede llevarnos a lograrla; si es impura, sus motivos son espurios, ¿cómo podrían promover su purificación?

El razonamiento en pro de la realidad de la Idea de Dios es aún más cuestionable. Conecta esta Idea con el otro aspecto, muy controvertido como vimos, del sumo bien: la felicidad de quienes la merecen. Si la virtud reside en la intención moral y la felicidad en la plena satisfacción de nuestros deseos, como criaturas finitas y sensibles, la síntesis de felicidad y virtud requiere que el acontecer natural esté acordado con nuestros más íntimos propósitos. No se trata, en efecto, de que consecuencias favorables premien en definitiva ciertas acciones; pues una misma acción puede ser moralmente buena, indiferente o hasta perversa, según el motivo que se tuvo al decidirla. La consecuencia de los actos debe corresponder, pues, en último término, a la intención —pura o impura— que los animó y no a su forma externa efectiva. Según Kant sólo podemos concebir esta armonía entre el curso de las cosas y la pureza de las voluntades, si aquél está regido por una inteligencia omnipotente y buena, que lea en el interior de los corazones. Es cierto que la armonía que Kant reclama no es fácil de concebir o de comprender;[79] pero no parece que la cosa se vuelva mucho más clara porque afirmemos la existencia de un ente acerca de cuya

posibilidad —como Kant mismo reconoce— no tenemos la menor noción. Si las premisas del razonamiento expuesto son válidas, éste nos lleva únicamente a concluir que el hombre bueno confía necesariamente en que hay un orden moral del mundo; vale decir, que el curso de los hechos traerá consigo eventualmente la dicha de los justos. Pero no fuerza a concluir que el hombre bueno necesite entender cómo este orden es posible, o tenga que concebir con claridad de qué naturaleza es el vínculo exigido entre la felicidad y la virtud. Si ésta fuese una conclusión legítima del razonamiento, tendríamos que confesar que ella de hecho no se cumple; pues ninguna concepción humana, tampoco la de una inteligencia buena, todopoderosa y providente, es capaz de aclarar cómo sería posible que las consecuencias de nuestros actos no dependan de ellos mismos sino del carácter de la intención que los motiva.[80]

No está de más subrayar que este doble razonamiento de Kant de ninguna manera pretende ofrecer un conocimiento acerca de la existencia de Dios y de la inmortalidad de alma. Busca sólo justificar la necesidad de una fe práctica en estos objetos. Kant distingue tres maneras de estar persuadido (subjetivamente) de la validez de un juicio: la opinión, el saber y la fe.[81] El saber descansa en fundamentos objetiva y subjetivamente suficientes. Los fundamentos de la fe son suficientes nada más que en el aspecto subjetivo. Sólo en el orden práctico y al servicio de fines prácticos es aceptable la suficiencia subjetiva de razones que son objetivamente insuficientes.

> Una vez que se ha propuesto un fin, las condiciones para alcanzarlo son hipotéticamente necesarias. Esta necesidad es subjetiva, pero sólo comparativamente suficiente si no conozco otras condiciones bajo las cuales el fin se pudiera alcanzar; sin embargo, es suficiente absolutamente y para todo el mundo, si sé con certeza que nadie puede conocer otras condiciones que conduzcan al fin propuesto. En el primer caso, mi hipótesis y la aceptación de ciertas condiciones como verdaderas es una fe meramente contingente; pero en el segundo caso es una fe necesaria.
>
> (KrV, A 823s/B 851s)

Como ejemplo de fe contingente y pragmática (como él la llama), menciona Kant la confianza del médico en sus diagnósticos. El médico sabe que puede estar equivocado, pero frente a la urgencia de curar al enfermo no puede suspender el juicio indefinidamente; tiene que llegar a un pronunciamiento conforme a sus luces, y proceder luego en la confianza de que esa decisión es correcta; sólo así puede luchar por la salud del enfermo, que es el fin que el médico se ha propuesto (KrV, A 824/B 852). La fe necesaria consiste, por su parte, precisamente en la confianza en la realidad de las condiciones del sumo bien, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. En el pasaje de la *Crítica de la razón pura* donde se exponen estos pensamientos, Kant dice que la existencia de Dios puede ser objeto también de lo que llama una fe doctrinal (como la confianza que Kant declara tener en que hay otros planetas habitados). Pero el escrito en 1796 sobre la aparición de un tono elegante en la filosofía asevera terminantemente que »no hay una fe teórica en lo suprasensible« (Ak 8:397).[82] En una nota al pie agrega:

> Sin embargo, en su significación práctica (práctico-moral), la fe en lo suprasensible no sólo es posible, sino que está inseparablemente ligada a esta significación. Pues la suma de la moralidad en mí, aunque suprasensible, y por lo tanto no empírica, está dada con verdad y autoridad incontestables (por un imperativo categórico); ella prescribe un fin (el sumo bien) que, considerado desde un punto de vista teórico, no puede realizarse por mis solas fuerzas, sin el poder de un Gobernante del mundo que trabaje en esa dirección. Creer en Él en sentido práctico-moral no significa empero aceptar previamente que su existencia es verdadera en sentido teórico, para obtener así la lucidez requerida para entender el fin prescrito y los impulsos necesarios para efectuarlo —pues para esto basta objetivamente por sí sola la ley de la razón—, sino para actuar conforme al ideal de ese fin, como si existiera efectivamente ese gobierno del mundo.
>
> (Ak 8:397n)

La necesidad moral de una fe en lo suprasensible no nos autoriza a creer en lo que nos dé la gana. Al contrario, esta necesidad se extiende exclusivamente a aquellos objetos que concibamos como indispensables

para realizar el sumo bien, determinados solamente con los atributos efectivamente requeridos para ello. La fe moral descansa en exigencias universales de la razón humana. Reconocerla no es, pues, dar rienda suelta al libertinaje de la fantasía religiosa. Antes bien, la meditación kantiana sobre esta materia conduce a adoptar criterios nítidos y estrictos para una depuración, una efectiva desmitologización de las representaciones tradicionales de lo suprasensible.[83] Según él, uno de los méritos de la teología moral así fundamentada es que nos procura una noción inequívoca de Dios (KrV, A 814/B 842), que sirve a modo de patrón o vara de medir a la hora de evaluar las representaciones empíricas que nos formemos de Él, por ejemplo, si se nos aparece en persona.

> De la ley moral, que nuestra propia razón nos prescribe con autoridad […], surge el concepto de Dios, que la razón pura práctica nos constriñe a fabricar […]. Es claro que un concepto que tiene que surgir de nuestra razón, tiene que ser fabricado por nosotros mismos. Si lo quisiéramos obtener de algún fenómeno (un objeto de experiencia), el fundamento de nuestro conocimiento sería empírico, y por consiguiente inservible para la validez universal y la certeza práctica apodíctica que debe poseer una ley obligatoria para todos. Más bien, si una Sabiduría se nos apareciese en persona, tendríamos que cotejarla con ese concepto forjado por nosotros […] para ver si esta persona corresponde también al carácter de ese arquetipo de fabricación propia. (Ak 8:401n).[84]

La fe práctica en lo suprasensible demanda que nos lo representemos de cierta manera, para lo cual hay que determinarlo positivamente, aunque sea de modo muy general. ¿Cómo conciliar esta exigencia con la restricción crítica del uso objetivo de nuestras categorías? Ellas pueden concebirse separadas de los esquemas sensibles que condicionan su aplicación a entes existentes, pero que entonces no representan más que la pura forma vacía de la unidad de la síntesis que constituye un objeto, y en modo alguno representan un objeto o una relación objetiva determinada. Kant propone dos soluciones a esta cuestión. A veces sostiene que las categorías puras sirven, a pesar de todo, para pensar determinadamente lo suprasensible, con vistas a las necesidades del uso práctico de la razón, aunque no sirvan para

conocerlo, en ejercicio de su uso teórico (véase Apéndice XII). Pero su enseñanza más madura parece ser que la concepción positiva de lo suprasensible requerida para fines prácticos es posible y legítima si se apoya en la *analogía* de los entes sensibles.[85] Esta doctrina sería una solución satisfactoria, y permitiría justificar la formación de una representación no indeterminada de lo suprasensible, si no suscitase una nueva dificultad. 'Analogía', define Kant, no es una semejanza imperfecta entre dos cosas, sino una semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas enteramente desemejantes (Ak 4:357; cf. Ak 5:464). Así puedo concebir, por ejemplo, la inteligencia divina por analogía con el entendimiento de un artesano, si la relación de Dios con el mundo es una relación causal formalmente idéntica a la del artesano con sus productos. Pero, evidentemente, sólo podrá haber una concepción analógica de lo desconocido e inconocible si se reconoce y concibe en sentido recto, y no meramente analógico, una relación suya con alguna cosa conocida. Sólo si esta relación es idéntica con otra cuyos términos nos son familiares, podemos apoyar en éstos una representación analógica de aquello. La doctrina de la concepción de lo suprasensible según la analogía de lo sensible no puede pues eludir la necesidad de aplicar a lo suprasensible por lo menos una categoría en sentido recto: aquella que hace falta para pensar la relación en que se va a fundar la analogía. En los ejemplos de Kant, se trata siempre de una relación causal,[86] y ésta es quizás la razón por qué Kant, ni aun en lo pasajes más críticos de su obra, abandona el hábito de aplicar a lo suprasensible la categoría de causalidad (por ejemplo en el texto de KrV, A 288/B 344 citado en §IV.1, p. 659). Ello explica también los pasajes, arriba aludidos, en que Kant defiende el uso de las categorías puras para pensar, aunque no para conocer lo suprasensible. Sin embargo, no es fácil reconciliar estos pasajes con aquéllos, prolija y admirablemente fundamentados, en que niega que las categorías así empleadas puedan proporcionarnos una representación inteligible de un objeto. Como escribe en el más radical de todos ellos: »Pues no podemos entender nada si no conlleva algo que corresponda a nuestras palabras en la intuición [*Denn wir können nichts verstehen, als was ein unsern Worten Correspondirendes in der Anschauung mit sich führt*]« (KrV, A 277/B 333).[87]

Con la obra de Kant se cumple una etapa decisiva en la historia de la ilustración, esto es, de nuestra lucha por liberarnos de las tutelas que nosotros mismos nos hemos impuesto. Pero no debe creerse que le pone fin. »Pues nuestra razón no es una facultad cuyo ejercicio podamos interrumpir a gusto en su avance: ella es una ley para sí misma [*Denn unsre Vernunft ist nicht ein Vermögen, dessen Gebrauch wir nach Belieben den Fortgang abschneiden könen. Sie ist sich selbst ein Gesetz*]« (R. 4741, Ak 17:694).

65 »Nada nos impide *aceptar* estas Ideas también como objetivas e hipostáticas, excepto solamente la cosmológica; aquí, cuando quiere establecerla, la razón tropieza con una antinomia (la Idea psicológica y la teológica no contienen nada por el estilo)« (KrV, A 673/B 701).

66 Kant ha reservado la posibilidad de una acción causal de la cosa en sí para construir la idea de la libertad trascendental (cf. KrV, A 538s/B 566s).

67 Cf. R. 6428 (Ak 18:713). Adviértase que la metafísica práctico-dogmática, o representación moralmente válida de lo suprasensible, no es lo mismo que la metafísica de la moral, o doctrina a priori de la conducta debida (cf. Ak 20:293).

68 Se advertirá que en este pasaje Kant no usa la palabra ‘experiencia’ para designar el conocimiento de los objetos fenoménicos construido conforme a las categorías, sino en una acepción más amplia y laxa. Cf. pp. 899s, n. 190.

69 R. 4725: »El concepto práctico de la libertad es aquel que basta para ejecutar acciones según reglas de la razón, y confiere poder [*Gewalt*] a los imperativos de ésta; el concepto especulativo o raciocinante de la libertad es aquel que basta para explicar las acciones libres conforme a la razón. Este último es imposible, porque es lo originario en lo derivativo». R. 4724: »No podemos demostrar la libertad a posteriori, porque la carencia de percepción de los fundamentos determinantes no es una prueba de que no existen. Tampoco podemos conocer su posibilidad a priori, ya que es imposible comprender la posibilidad del fundamento originario, que no es determinado por otro. No podemos en consecuencia demostrarla teóricamente, sino sólo como una hipótesis práctica necesaria.« (Ambas reflexiones figuran en Ak 17:688).

70 R. 5441: »Todas nuestras acciones y las de otros seres están sometidas a la necesidad [*sind necessitirt*], sólo el entendimiento —y la voluntad en cuanto puede ser determinada por el entendimiento— es libre y una pura autoactividad [*Selbstthätigkeit*], que no es determinada por nada

más que ella misma. Sin esta espontaneidad originaria e inmutable no conoceríamos nada a priori, pues estaríamos determinados a todo, y nuestros mismos pensamientos estarían sometidos a leyes empíricas. La facultad de pensar y actuar a priori es la única condición de la posibilidad del origen de todos los otros fenómenos« (Ak 18:182s).

71 »Pero el ser humano, que conoce a la naturaleza entera sólo a través de los sentidos, se conoce a sí mismo también por pura apercepción, en actos y determinaciones internas que no puede atribuir a impresiones de los sentidos, y es para sí en parte fenómeno [*Phänomen*], pero en parte también, a saber, en lo que se refiere a ciertas facultades, es un objeto meramente inteligible, porque su acción no puede imputarse a la receptividad sensible. Llamamos a estas facultades entendimiento y razón; sobre todo esta última se distingue especial y eminentemente de todas las fuerzas empíricamente condicionadas, porque examina sus objetos sólo según Ideas, y determina con arreglo a ello al entendimiento, el cual entonces hace uso empírico de sus conceptos (que también son puros)« (KrV, A 546s/B 574s). Cf. R. 4220: »Libertad es propiamente la autoactividad [*Selbstthatigkeit*] de que uno es consciente […]. Ya la expresión *yo pienso* (este objeto) indica que no soy pasivo relativamente a la representación, que ella debe atribuírseme, que de mí mismo depende lo contrario« (Ak 17:462s). Véase también, R. 4228 (Ak 17:647).

72 En la última oración, leo ‘bestimmenden Ursachen’ (‘causas determinantes’), con Hartenstein y Ak, en lugar de ‘bestimmten Ursachen’ (‘causas determinadas’), como decía la edición original. Me atengo, hasta cierto punto, a la versión española de M. García Morente.

73 En rigor, no se trata de una inferencia, pues si no hay obligación sin libertad, no puedo sentir que *debo* si a la vez no sé que *puedo*. El caso se parece al de la pseudoinferencia *pienso luego existo*, en que se expresa verbalmente nuestra conciencia intelectual.

74 »De las tres Ideas puras de la razón, *Dios*, *Libertad* e *Inmortalidad*, la de libertad es el único concepto de lo suprasensible que demuestra su realidad objetiva […] en la naturaleza, mediante su efecto posible en ella, y en virtud de esto justamente hace posible el enlace de los otros dos con la naturaleza, y de los tres entre sí para formar una religión« (Ak 5:474; cf. 5:468). »Hay algo en la razón humana, que no podemos conocer por ninguna experiencia y que sin embargo demuestra su realidad y verdad en efectos exhibidos en la experiencia […]. Ello es el concepto de la *libertad* y la ley, de él derivada, del imperativo categórico, esto es, del imperativo que manda absolutamente. Ideas que para la mera razón especulativa serían totalmente vacías […] obtienen realidad, aunque sólo práctico-moral, mediante él« (Ak 8:416). De las tres Ideas de Dios, la libertad y la inmortalidad, la segunda, »a saber, la de *libertad* —porque su existencia está contenida en el imperativo categórico, que no deja lugar a dudas— arrastra consigo en su séquito a las dos restantes« (Ak 8:418). Cf. Ak 8:403, 20:295, 20:300, 17:516.

75 »Felicidad es el estado de un ser racional en el mundo para quien todo va según su voluntad y deseos en la totalidad de su existencia« (Ak 5:124; cf. 5:22, 5:25, 5:61 s). Véase, asimismo, KrV, A 800/B 828; Ak 4:399, 4:405; 4:417s, 6:387s. Particularmente instructivo me parece el siguiente texto de la *Crítica del juicio*: »El concepto de la felicidad no es un concepto que el hombre abstraiga de sus instintos, tomándolo así de la animalidad que hay en él, sino que es una mera *Idea* de un estado, a la cual él quiere adecuar el suyo en condiciones meramente empíricas (lo cual es imposible). La proyecta para sí, y de modo tan diverso, mediante su entendimiento, enredado [*verwickelt*] con la imaginación y los sentidos; cambia de opinión tan a menudo, que si la naturaleza estuviera del todo sometida a su arbitrio, no podría adoptar absolutamente ninguna ley determinada universal y firme, para concordar con este concepto vacilante y así con el fin que cada cual arbitrariamente se propone. Aunque redujéramos este fin a las verdaderas necesidades naturales [*das wahrhafte Naturbedürfniß*], en que nuestra especie coincide consigo misma por doquier, o incrementáramos, por otra parte, a cualquier nivel la destreza para procurarse fines imaginarios, el ser humano nunca alcanzaría lo que entiende por felicidad y que de hecho es su propio fin último natural (no el fin de la libertad); pues su naturaleza no es tal que vaya a detenerse y contentarse en la posesión y el goce« (Ak 5:430). Este pasaje parece negar que el mismo Dios pueda hacer feliz al hombre (al menos, mientras no cambie su naturaleza de hombre). Véase también la R. 5480: »La felicidad en este mundo consiste en progresar, por tanto nunca puede alcanzarse plenamente; cada instante nos empuja más allá del estado actual« (Ak 18:194).

76 »What is the relation of the highest good to the moral law with respect to practice? Kant tells us that we are commanded by reason to seek to realize the highest good. If the highest good were not possible, the moral law would be null and void. It is for this reason that it seems to him to be so essential to show the highest good to be possible. Yet Kant is almost casual in introducing his readers to this command of reason. None of the formulations of the categorical imperative have had this content. In the *Metaphysics of Morals*, where he will be directly concerned with what the law requires of us, the highest good, as he developed the concept here, is not among the “ends which are also duties”. And it is easy to see why this command of reason is not fully expounded: it does not exist. […] The highest good is a synthetic concept, but all the moral consequences drawn from it (as motive, as object) are drawn from one of its members (*bonum supremum*), not from both (*bonum consummatum*)« (Beck 1960, pp. 244-245).

77 »Este argumento moral no busca suministrar una demostración objetivamente válida de la existencia de Dios, ni probarle que Dios existe a quien lo duda; sino [demostrarle] que, si quiere pensar en forma moralmente consecuente, *tiene que acoger* entre las máximas de su razón práctica la aceptación de esta tesis. No se quiere decir con eso que sea necesario *para la moral* creer en la felicidad de todas las criaturas racionales en proporción a su moralidad; sino que es necesario *en virtud de ella*. Se trata pues de un argumento suficiente *subjetivamente*, para seres morales« (Ak 5:450n-451n).

78 »El fin último que la ley moral nos impone favorecer no es el fundamento del deber, pues éste se halla en la ley moral que, como principio práctico formal, guía categóricamente, prescindiendo de los objetos de la facultad apetitiva (la materia del querer) y, por ende, de todo fin. Este carácter formal de

mis acciones (subordinación de las mismas bajo el principio de la validez universal), en que reside exclusivamente su valor moral interno, está enteramente en nuestras manos; y puedo muy bien hacer abstracción de la posibilidad o irrealizabilidad de los fines que estoy obligado a fomentar conforme a esa ley […] en cuanto esto es algo que nunca está enteramente en mis manos, y atender únicamente a aquello que me toca hacer. Pero la intención de perseguir el fin último de todos los seres racionales (la felicidad, en la medida en que es compatible con el deber) es impuesta sin embargo justamente por la ley del deber« (Ak 5:471n).

79 En la R. 4111, Kant observa que »es excelente que el curso de las cosas sobre la tierra no armonice con las leyes morales, pues de otro modo ningún ser humano sabría si actúa por prudencia o por moralidad, y no podrían sentirse motivaciones puramente morales« (Ak 17:420). Esta consideración vale también para el mundo en que ingresemos después de la muerte, puesto que, según Kant, la vida inmortal del alma consiste en una lucha interminable por su perfeccionamiento moral. Cf. R. 5480: »Daher nicht Besserung im Sterben. Nicht Ewigkeit der Verwerfung oder seeligmachung, sondern Unabsehlichkeit des Fortschritts« (Ak 18:194s).

80 Kant dice en la R. 4139 que »si yo pudiera suponer un mundo perfectísimo sin un creador sabio, todo lo importante de la moral podría comprenderse [*eingesehen werden*] sin la existencia de Dios« (Ak 17:430). Pero según la doctrina crítica sobre el uso de los conceptos puros para determinar objetos y relaciones entre objetos, tampoco la Idea de Dios puede ayudarnos a concebir la posibilidad de un mundo perfectísimo, de modo que suponer que esa Idea está realizada no contribuiría a comprender »lo importante de la moral«. Cabe siempre identificar esa Idea con la perfección misma del mundo, como hizo Fichte, para quien *la fe en Dios* propiamente consiste en creer *en el orden moral del acontecer*. Según Fichte, es pura superstición adornar al objeto de esta fe con atributos ontológicos que la filosofía crítica ha mostrado que sólo pueden aplicarse determinadamente a la concepción de cosas sensibles. (Véase *Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, y demás escritos relacionados con la polémica sobre el ateísmo, en Fichte, SW, 5:177ss). Obsérvese cuán próximo a esta manera de ver está el propio Kant, por ejemplo, en la siguiente definición de fe: »La fe […] es una confianza en el logro de un propósito que es nuestro deber fomentar, pero que no podemos *comprender* cómo es posible realizar [*die Möglichkeit der Ausführung derselben aber für uns nicht* einzusehen *ist*]« (Ak 5:472).

81 Véase el capítulo »De la opinión, el saber y la fe« en KrV, A 820ss/B 848ss y el pasaje sobre la fe en la *Crítica del juicio* (Ak 5:471ss).Compárese, en la *Lógica*, Ak 9:66ss.

82 Este no es el único punto en que la exposición de la *Crítica de la razón pura* acerca de estas materias ha sido rectificada después. Desde luego, en KrV, A 811/B 839, se afirma que la creencia en la inmortalidad es necesaria porque en el mundo en que vivimos la felicidad no acompaña a la virtud; se requiere, así, la inmortalidad para que los justos sean premiados, no, como sostendrá más tarde, para que podamos luchar indefinidamente por hacernos justos. En KrV, A 813/B 841, se dice que »sin un Dios y sin un mundo ahora para nosotros invisible, pero esperado, las espléndidas Ideas de la

moral son por cierto objetos de aplauso y admiración, pero no motivos que impulsen el propósito y su ejecución [*aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung*]«. Esta tesis contradice lo más esencial de la filosofía moral de Kant. Leemos en el pequeño ensayo de 1786 sobre la orientación en el pensamiento que la razón necesita suponer que Dios existe, pero »no para derivar de ello la autoridad obligatoria de las leyes morales o los motivos que impulsen a observarlas (*die Triebfeder zu ihrer Beobachtung*)« (Ak 8:139).

83 [En 1967 recomendaba leer en torno a esto «esa obra maestra que es *La religión dentro de los límites de la mera razón*«, publicada por Kant en 1793 y reproducida en Ak 6. Entre tanto me he convencido de que religión sólo puede haber fuera de esos límites y que hay que estudiarla más bien en obras de antropología y mitología (además de las fuentes primarias y el ejemplo de sus adeptos); pero ese libro de Kant todavía me parece una obra maestra en su género. —**Nota de 2004**].

84 Kant prosigue: »Y aun en el caso de que no encontremos nada en ella que lo contradiga, es sin embargo absolutamente imposible comprobar que concuerda con él, excepto por una experiencia suprasensible […], lo cual es contradictorio« (Ak 8:401n)

85 En la p. 897, n. 178, señalo varios pasajes importantes relativos al concepto kantiano de la analogía. Debo al R.P. François Marty S. J. valiosas indicaciones sobre este tema, que, sin embargo, no me ha parecido oportuno comentar mientras no aparezca la obra que tiene en preparación. [El libro de Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant: une étude sur la notion kantienne d'analogie*, apareció en 1980. Entonces yo trabajaba intensamente sobre un tema muy alejado de éste y no la leí; ahora, lamentablemente, está agotada y fuera de mi alcance en el lugar donde vivo. —**Nota de 2004**].

86 »*Analogía* (en su acepción cualitativa) es la identidad de la relación entre fundamentos y consecuencias (causas y efectos) en cuanto tiene lugar si se deja a un lado la diferencia específica de las cosas« (Ak 5:464n). Ejemplos de analogía apoyada en relación causal se encuentran en esta misma nota y en *Prolegómenos*, §58 (Ak 4:357ss).

87 R. 6338a: »Una definición que no tiene ninguna referencia a una aplicación en concreto es trascendente (sin significado)« (Ak 18:660). R. 5554: »No podemos decir que las categorías puras tengan objetos; sino que determinan meramente el objeto trascendental con referencia a nuestra sensibilidad mediante la síntesis de lo múltiple de la intuición« (Ak 18:230). La R. 5657 excluye el uso práctico de la razón del campo de aplicación de estas consideraciones; dice a propósito del concepto de un ser primordial (*Urwesen*, o sea, Dios): »La determinación teórica del mismo consiste en puras palabras que no tienen ningún significado fuera de la aplicación de dicho concepto como principio de lo práctico (donde tiene un interés absolutamente necesario)« (Ak 18:317). Compárese, sin embargo, lo que Kant escribe sobre los misterios de la religión: »De cada uno de los misterios

propuestos a la fe hay derecho a exigir que *se entienda* lo que quieren decir; ello no ocurre con sólo entender *separadamente* las palabras que lo expresan, esto es, con asociarles un sentido; es preciso además que tomadas conjuntamente en un concepto admitan un sentido y no se extinga aquí todo pensamiento« (Ak 6:144n).

APÉNDICES

I

Espacio físico y espacio sensorial en Kant

No cabe duda de que cuando Kant hablaba de espacio antes de pensar que es una forma de nuestra sensibilidad, se refería a lo que hemos llamado espacio físico, el espacio en que están efectivamente los cuerpos. Su propia doctrina del espacio se elabora para resolver ciertas dificultades que se suscitan justamente a propósito del espacio físico, que había sido su tema de siempre. Es obvio, en consecuencia, que con esta doctrina entiende Kant referirse al espacio físico. Sin embargo, hay textos en sus papeles póstumos y en la propia *Crítica de la razón pura* que hacen pensar que, en cuanto dio con la nueva doctrina del espacio como forma de la sensibilidad, Kant no pudo evitar la confusión que combato en el texto (§II.3, pp. 96ss). En todo caso, contribuyó, con pasajes de su puño y letra, a provocarla en sus lectores. En la R. 4629 (que Adickes sitúa en 1772-1775) escribe: »En virtud de que nuestras sensaciones obtienen un lugar determinado en el espacio y el tiempo, alcanzan una función entre los fenómenos [*Erscheinungen*]; el lugar en el espacio y en el tiempo es determinado por la vecindad de otras sensaciones en ellos« (Ak 17:614). Y en la R. 4634, de la misma época: »Aquello mediante lo cual nos es dado un objeto de la experiencia se llama fenómeno […]. Los fenómenos tienen […] una forma, un fundamento radicado en nuestro sujeto, en virtud del cual ordenamos *o bien las impresiones mismas, o bien aquello que les corresponde*, y asignamos su lugar a cada una de sus partes« (Ak 17:618-619; énfasis mío). La forma de que aquí se habla es el espacio y el tiempo, considerados como principios de orden de las representaciones sensibles. Al decir que en dicha forma se ordena aquello que corresponde a las impresiones (o sensaciones), este pasaje, junto con innumerables otros que se refieren a la presencia de las cosas, de los cuerpos en el espacio, confirma mi interpretación, según la cual Kant habla del espacio físico. Sin embargo, en el primer trozo citado, decía que en ese espacio de que habla obtiene un lugar determinado cada sensación, gracias a su vecindad con otras; y en el segundo, que mediante el

espacio ordenamos »o bien las impresiones mismas, o bien aquello que les corresponde [*entweder… oder…*]«. La posibilidad aquí admitida de ordenar en el mismo espacio las sensaciones subjetivas y sus correlatos objetivos demuestra que Kant no sólo no reconoce aquí el distingo que hice entre »espacios« sensoriales y espacio físico, sino que además atribuiría a estos dos tipos de espacio, en caso de que alguien los distinguiera, una estructura idéntica: una misma »forma« funda y posibilita la ordenación de »las impresiones mismas« y de »aquello que les corresponde«. Esta convicción de Kant acerca de la identidad estructural del espacio físico y la extensión propia de las sensaciones reaparece en el primer argumento de la llamada »exposición metafísica del espacio« en la *Crítica de la razón pura*. Dice allí que la representación del espacio no es una representación empírica abstraída de las experiencias externas. »Pues, para que ciertas sensaciones sean referidas a algo fuera de mí (esto es, a algo que está en otro lugar del espacio que aquél en que yo me encuentro), así como para que me las pueda representar a unas fuera de las otras y al lado de ellas, la representación del espacio tiene que estar ya en la base« (KrV, B 38). El espacio sirve aquí de base y principio para que: 1) refiera las sensaciones a algo fuera de mí, esto es, las aprehenda como presentaciones de un cuerpo ubicado en un lugar distinto de aquél en que está mi cuerpo, y 2) me represente las sensaciones mismas como yuxtapuestas. El espacio físico en que se ubican los cuerpos —el mío y aquél a que refiero las sensaciones— no se distingue aquí de la extensión o campo en que se yuxtaponen las sensaciones, lo cual supone en todo caso que se atribuye a éste la misma estructura que a aquél. Mientras se mantenga la tesis de la identidad estructural, un mismo espacio es el principio de la ordenación espacial de los cuerpos y de las sensaciones, aunque sean muy diferentes los entes que en él se ordenan. Esta concepción resuelve por otra parte el problema de la conexión entre espacio físico y campos sensoriales, cuyo tratamiento expreso se echa de menos en la obra de Kant. En efecto, según lo dicho, esta conexión consistiría en que son, aquél y éstos, la aplicación a entes diferentes de un mismo principio de orden.

Es oportuno señalar que el distingo introducido en el *Opus postumum* entre el espacio sensible o perceptible, dado como un hecho empírico a la percepción de los sentidos, y el espacio pensable, forma a priori de toda intuición externa posible, no es un distingo entre campo sensorial y espacio

objetivo. El *spatium dabile*, o *sensibile*, o *perceptibile* de que habla Kant allí —oponiéndolo a la forma pura de la intuición o *spatium cogitabile*— es el espacio lleno de cuerpos que se nos ofrece en la experiencia ordinaria, del que sólo podemos tomar conciencia porque hay estos cuerpos en él; no se trata pues de un concepto psicológico del espacio, sino de un concepto netamente físico. »La materia primitiva que llena el espacio […] se puede llamar el *espacio perceptible* [*spührbare Raum (spatium perceptibile)*], la intuición no empírica del mismo, el *espacio pensable* (*spatium cogitabile*)«. (Ak 21:593n; cf. 21:542, 21:235, 21:550s, 21:590; 22:107, 22:332, 22:431, 22:436, 22:523, 22:538).

II

Notas adicionales sobre la antinomia de la razón pura

Antecedentes en la obra de Bacon. Conviene observar que Francis Bacon, en su *Novum organum*, 1ª parte, § XLVIII, enumera en orden los problemas de las tres primeras antinomias, relacionándolos, como Kant, con la exigencia de la razón humana de encontrar lo primero o incondicionado:

> El entendimiento humano se hincha y no puede detenerse y contentarse, sino que busca siempre ir más allá; pero en vano. Por esto es inconcebible que algo sea el límite o el fin del mundo, sino que siempre como por necesidad se nos ocurre que hay algo más allá. Ni tampoco puede concebirse cómo ha trascurrido una eternidad hasta este día […]. Análoga es la dificultad relativa a las líneas indefinidamente divisibles, por la impotencia del pensamiento. Pero esta impotencia de la mente hace mucho más daño en el descubrimiento de las causas; aunque los aspectos más universales de la naturaleza deban aceptarse como establecidos, como quiera que se hallen, y no son propiamente causables [*nam cum maxime universalia in natura positiva esse debeant, quemadmodum inveniuntur, neque sunt revera causabilia*], sin embargo, el entendimiento humano, que no sabe reposar, anhela aún algo más obvio [*tamen intellectus humanus, nescius acquiescere, adhuc appetit notiora*].
>
> (Bacon, WW, 1:166s).

El distingo entre la tercera y la cuarta antinomia. Parece ser que este distingo hay que atribuírselo a Kant. Todavía para Leibniz era lo mismo preguntarse por la primera causa incausada del acontecer o por el ente necesario que condiciona todos los entes contingentes (cf. *De rerum originatione radicali*, en GP 7:302-308). En cambio, Kant comprende que no se puede confundir el problema concerniente al ser de las cosas, que si es condicionado es contingente y supone un ser incondicionado necesario, con

el problema concerniente al estado de las mismas, que si es condicionado es necesario, y remite a una causa incondicionada contingente (libre). Véase, por ejemplo, la R. 5281: »Lo primero en las cosas es lo absolutamente necesario. Lo primero en los estados es lo absolutamente contingente« (Ak 18:142). Sin embargo, aun un texto tardío, como parece ser la R. 5949, prácticamente confunde los dos problemas (Ak 18:397). Cf. KrV, A 560/B 518.

La solución de las dos primeras antinomias. Cito a continuación algunas reflexiones particularmente expresivas del pensamiento de Kant sobre este asunto.

R. 5902: »Una cosa en sí no depende de nuestras representaciones y puede ser por tanto mucho mayor que el alcance de éstas. Pero los fenómenos son sólo representaciones y su magnitud, es decir, la idea de su generación por el *progressus* no puede ser mayor que este *progressus*; y como éste nunca está dado como infinito, sino sólo es posible hasta el infinito [*ins Unendliche moglich ist*], así la magnitud del mundo como fenómeno tampoco es infinita, sino que el *progressus* en él va hasta el infinito« (Ak 18:379)

R. 6424: »Surgen contradicciones, ya se diga que el mundo sensible como todo absoluto de las cosas es infinito (está dado como tal), o que está dado como finito. Esto viene de que es una contradicción que un mundo en el espacio y el tiempo esté dado entero, porque no es una cosa en sí. “El mundo sensible es infinito” no significa que exista actualmente como tal. Pues, dado que existe solamente en la representación y no en sí mismo tal como uno se lo representa, entonces está dado sólo hasta donde alcanza el *progressus*, y nunca entero; vale decir, el *progressus* prosigue hasta el infinito« (Ak 18:712).

R. 6417: »El mundo sensible en un mero *totum ideale*, porque el espacio es la mera forma de la intuición; por tanto la síntesis nunca es total« (Ak 18:710).

R. 5950: »Quien afirma el *regressus in infinitum* no afirma con ello una *infinitam seriem rationatorum datam*, si se trata de *phaenomena*; pues éstos están dados solamente en el *regressus*« (Ak 18:397).

R. 5338: »Puedo decir que el mundo no es finito, pero tampoco infinito, pues el mundo es un *phaenomenon* y no una cosa. Como *phaenomenon* no puede tener un límite determinado y nunca puede tomárselo entero, sino que uno sólo puede avanzar en él« (Ak 18:155).

R. 5903: »Si el espacio y el tiempo fuesen propiedades de las cosas en sí, del hecho de que son matemáticamente infinitos —esto es, de que el *progressus* en ellos, en cuanto están dados enteros como infinitos, es mayor que todo número asignable— no se desprendería que son imposibles, sino sólo que son incomprensibles para nosotros. Pero el espacio y el tiempo no son cosas en sí, y su magnitud no está dada en sí, sino solamente por el *progressus*. Como un *progressus in infinitum* que esté dado entero es una contradicción, un *infinitum mathematicum datum* es imposible, pero un *qvantum in infinitum dabile* es posible. Pero tampoco se desprende de ello que el espacio y el tiempo en sí mismos tengan límites, pues esto también es imposible, sino sólo que no son cosas en sí, y siempre tienen sus límites sólo allí donde nuestros pensamientos y representaciones se detienen« (Ak 18:379s).

R. 5961: »Toda la dialéctica viene a dar en esto. Se quiere de todos modos que el mundo sensible sea tenido por una cosa en sí, aunque sólo puede pensárselo en el espacio y el tiempo. Ahora bien, como cosa en sí, debe en todo caso contener la totalidad absoluta de sus condiciones. Pero ésta no es posible en el espacio y el tiempo ni según la composición, ni según la descomposición, ni según la generación. Pero si todo son meramente *phaenomena*, esto es, representaciones, que cada vez pueden establecer [*setzen*] algo sólo bajo condiciones temporales, entonces ni el mundo ni algo en el mundo está dado en sí, sino que todo está dado sólo hasta donde alcanza el *progressus*, y uno se contradice cuando piensa un todo, que ha de estar dado en sí mismo, y sin embargo lo pone [*setzt*] en el espacio y el tiempo« (Ak 18:400s).

III

Cualidades primarias y secundarias

El distingo entre las cualidades visibles, auditivas, olfativas, etc., de las cosas materiales, que se sostiene dependen de la constitución de nuestros órganos de los sentidos y existen sólo en nuestra representación (y que Locke llama cualidades *secundarias*), y las cualidades que realmente pertenecen a esas cosas y se dejan reducir a términos de número, figura y movimiento (que Locke llama *primarias*) fue establecido ya —aunque no exactamente en estos términos— por Demócrito de Abdera. Renovado por Galileo (EN 6:347s), fue defendido por Descartes (AT 7:30s, 7:63s, 7:80, 8:42), Boyle (WW 2:466s) y Locke (1690, Bk. II, ch. 8), y criticado enérgicamente por los grandes empiristas ingleses, Berkeley (1710, pt.I, §§9-15) y Hume (THN, pp. 226-231). La posición del propio Kant frente al distingo entre cualidades primarias y secundarias dista mucho de estar bien definida. Paton (1936, 1:59-61, 1:391 n.4, 2:135 n.3) lo cuenta entre sus defensores, aunque, naturalmente, el significado y alcance del distingo cambian en el contexto de su filosofía. Conozco sólo dos pasajes de Kant que favorecen sin lugar a dudas esta interpretación de Paton, a saber, KrV, A 28-30, parcialmente modificado en B 44-45, y *Prolegómenos*, §19, Ak 4:299 (especialmente, la nota al pie). Sin embargo, también en *Prolegómenos*, Parte I, Nota II al §13, Ak 4:289, hallamos unas declaraciones que claramente sugieren la abolición del distingo. Por último, como destaca Anneliese Maier, el capítulo de la *Crítica* dedicado a las anticipaciones de la percepción, que trata detenidamente sobre el aspecto cualitativo de la experiencia, ignora el distingo por completo. Según Maier (1930, p. 65n), esto se explica así:

> Desde el punto de vista lógico-gnoseológico —como desde el punto de vista lógico-»trascendental« de Kant— las cualidades sensibles específicas tienen la misma significación objetiva que las mecánico-cinéticas: por un lado, también éstas se dan solamente para un posible aprehender y en virtud de él; por otro lado, aquéllas son exactamente

> tan necesarias y tan imposibles de eliminar en el pensamiento como éstas. Por lo demás, las anticipaciones se refieren […] de hecho a ambas clases. En este punto, pues, en que Kant realmente trae a colación el concepto de cualidad en general (es decir, de aprehensión pura), abandona el distingo que en otras partes mantiene. Seguramente, esto no es una simple casualidad: la doctrina que atribuye una condición privilegiada a las cualidades generales [primarias], cuya historia es bien conocida, es en cierto sentido un cuerpo extraño en la filosofía de Kant. No se desprende necesariamente de ella, sino que ha sido adoptada simplemente como la opinión tradicional. En general no estorba, pero en el único caso en que podría llevar a inconsecuencias, en las anticipaciones, se la abandona tácitamente.

Por mi parte, creo que cuando Kant escribe la *Crítica del juicio* ya ha abandonado definitivamente el distingo entre cualidades sensibles primarias objetivas y secundarias meramente subjetivas; de otro modo, no sabría entender el pasaje siguiente, en que Kant ilustra la diferencia entre sensación en sentido estricto (*Empfindung*) y sentimiento (*Gefühl*): »El color verde de los prados pertenece a la sensación objetiva, como percepción de un objeto sensible; pero lo agradable del mismo pertenece a la sensación subjetiva que no representa objeto alguno, esto es, al sentimiento […]« (Ak 5:206).

IV

'Fenómeno', 'Apariencia', 'Ilusión'

El texto del *De mundi*, §5 (Ak 2:394) citado en §II.15 (p. 211), ofrece una buena oportunidad para tomar nota de una grave dificultad terminológica. En él, como se vio, Kant distingue entre lo que llama, en latín, *apparentia*, y lo que designa, con el equivalente literal en lengua griega, *phaenomenon*. Aquélla es la representación sensible según se presenta antes de toda elaboración intelectual; éste, el objeto de un concepto empírico. En la *Crítica de la razón pura* distingue parecidamente entre *Erscheinung* (de *erscheinen* = *apparere* = *aparecer*) y *phaenomenon*. Lo único que ha cambiado es la concepción de la verdadera naturaleza de la elaboración intelectual de lo sensible. »El objeto indeterminado de una intuición empírica se llama *Erscheinun*g« (KrV, A 20/B 34). »Las *Erscheinungen* en cuanto son pensadas como objetos según la unidad de las catergorías se llaman *Phaenomena*« (KrV, A 248). Desgraciadamente, Kant no se atiene estrictamente a estos distingos y usa corrientemente el término alemán *Erscheinung* también en casos donde según su propia definición debía haber usado la voz griega. Por último, en el escrito tardío e inconcluso sobre los *Progresos de la metafísica*, distingue entre las cosas sensibles como tales, de las que dice que »son *Erscheinungen* (*phaenomena*)«, y su manifestación sensible —cielo azul y abovedado, arco iris, etc.— »que bien puede llamarse *Apparenz* o *Schein*« (Ak 20:269). Aquí pues las voces griega y alemana son declaradas sinónimos, mientras que su equivalente latino se identifica con el término alemán *Schein* (de *scheinen* = *lucir*, *parecer*). Esta última expresión hay que entenderla aquí obviamente en un sentido neutral, como el *Schein* o *apparentia* que precede a todo juicio, que Kant llama también *Anschein* (R. 4930); y no como el *Schein* engañoso, que según Kant, resulta de un juicio equivocado, por ejemplo, que la escobilla de dientes en el vaso de agua está quebrada, que el cielo es una bóveda cristalina, etc. (R. 4999, Ak 18:56; KrV, B 69; Ak 4:555). En las lecciones de metafísica editadas por Pölitz, Kant distingue

cuidadosamente entre estos conceptos: los sentidos ofrecen el *Schein*, que de suyo nada tiene de engañoso; la ilusión (*Illusion*) nace de un juicio precipitado (Ak 28:234).

¿Qué puede hacer el traductor en esta maraña terminológica? Tradicionalmente, se ha escrito en español ‘fenómeno’ donde Kant dice ‘Erscheinung’, con la consecuencia de que algunos pasajes, como el de A 248 citado arriba, se tornan incomprensibles. En cambio, Kemp Smith traduce al inglés sistemáticamente ‘Erscheinung’ por ‘appearance’, ‘Phaenomenon’ por ‘phaenomenon’, ‘Schein’ por ‘illusion’. De imitarlo en castellano, tendríamos que decir ‘apariencia’ donde Kant dice ‘Erscheinung’, ‘ilusión’ donde dice ‘Schein’, y ‘fenómeno’ solamente en aquellos pocos pasajes en que él escribe ‘phaenomenon’. Por un momento casi estuve resuelto a proceder así; pero, sobre todo en la traducción de pasajes de la »Analítica trascendental« o de escritos tardíos en que Kant obviamente denomina *Erscheinung* a los propios objetos del conocimiento sensible, y no sólo al aspecto auditivo o visual, etc. que presentan, resultaba desconcertante escribir ‘apariencia’ en lugar del vocablo ‘fenómeno’, bien acreditado ya en nuestra literatura filosófica y científica. Por esto, he preferido traducir *Erscheinung* por ‘fenómeno’, salvo en algunos casos excepcionales en que escribo ‘apariencia’ o, más específicamente, ‘apariencia sensible’. Para evitar confusiones, en los contados pasajes en que el texto original emplea la voz griega *phaenomenon*, lo advierto expresamente escribiéndola entre paréntesis al lado de su equivalente español, o conservando su grafía original. Por otra parte, no creo que convenga traducir *Schein* por ‘ilusión’, a menos que designe el producto de un juicio errado; cuando este término se emplea en la acepción que llamé neutral prefiero traducir ‘simulacro’ o ‘fantasma’. Por otra parte, suelo llamar ‘espejismo’ a esa forma de *Schein* de que Kant habla en la R. 4930: »*Schein* que resiste al juicio y no cede es *Schein* natural: *species*. De este género es el *Schein trascendental*. No se lo eliminará jamás«. (Ak 18:31s).

V

Infinitud del espacio (contra Kästner)

El sentido del cuarto argumento de la exposición metafísica del espacio se aclara a la luz del borrador de una proyectada reseña sobre un artículo del matemático Kästner, que Dilthey descubrió junto a otros manuscritos de Kant en la Biblioteca de Rostock. Kästner había protestado que el geómetra en su trabajo se ocupa de espacios múltiples y finitos (quiere decir, las figuras) y nada sabe del espacio único e infinito de que habla Kant en la *Crítica*. La larga réplica de Kant está reproducida en Ak 20:410-423. Traduzco un trozo de muestra. Kant distingue entre los espacios geométricos múltiples que había invocado Kästner, y que son las figuras que el geómetra estudia, y el espacio »metafísicamente dado«, que hace posible la »construcción« de aquéllos.

> La representación del espacio (y además la del tiempo) tiene en sí esta peculiaridad, que no se halla en ningún otro concepto: que todos los espacios sólo son *posibles* y pensables como partes de un espacio único. Entonces, cuando el geómetra dice que una línea, por mucho que se la haya prolongado, puede siempre alargarse más, esto no significa lo mismo que en la aritmética se dice del número, que por adición de otras unidades o números puede incrementarse siempre de nuevo y sin término (pues los números agregados y las magnitudes expresadas mediante ellos son posibles por sí mismos, sin que sea menester que pertenezcan a una magnitud mayor como partes, junto con los anteriores); sino que ‘una línea puede prolongarse hasta el infinito’ quiere decir que el espacio, en que yo trazo la línea, es mayor que cualquier línea que yo pueda trazar en él. De este modo, el geómetra funda sobre la representación originaria de un espacio infinito único, *dado subjetivamente*, la posibilidad de su tarea de acrecentar hasta el infinito un espacio (de los que hay muchos). […] Que el espacio dado metafísicamente, esto es, originaria pero sólo subjetivamente (el cual —porque no hay muchos de su clase— no

puede subordinarse a ningún concepto susceptible de construcción, pero sin embargo contiene el fundamento de todos los conceptos geométricos posibles), sea infinito quiere decir sólo que consiste, como intuición a priori, en la forma pura del modo de representación sensible del sujeto, y que, por tanto, la posibilidad de todos los espacios, que va hasta el infinito, está *dada* en ella, como representación particular. Con esto concuerda perfectamente lo que dice Raphson, según la cita del Sr. H.R. Kästner: que el matemático tiene que habérselas en cada caso sólo con un infinito en potencia, y que el infinito en acto (lo dado metafísicamente) no existe del lado de la cosa, sino del lado del que piensa [*actu infinitu non datur a parte rei, sed a parte cogitantis*]; pero este último género de representación no es por ello ficticio y falso, sino que está más bien en la base de las construcciones de los conceptos geométricos, proseguidas hasta lo infinito, y conduce a la metafísica al fundamento subjetivo de la posibilidad del espacio, esto es, a la idealidad del mismo.

(Ak 20:419-421)

VI

Sobre la pretendida relatividad del distingo entre juicios analíticos y juicios sintéticos

Kant no ha sido ajeno a la idea de que el distingo entre juicios analíticos y sintéticos es relativo y puramente convencional. En la R. 3928 escribe:

> La proposición "todo cuerpo es impenetrable" es analítica, porque no solamente no se puede pensar el cuerpo sin la impenetrabilidad, sino que además *sólo mediante la impenetrabilidad puede pensárselo*; este carácter pertenece como parte [*pars*] a la noción de cuerpo. En cambio, "todo cuerpo es inerte" es una proposición sintética, pues la inercia es un ingrediente [*compars*] de aquello que pensamos bajo el término 'cuerpo', con lo que forma un concepto total que está enlazado necesariamente con los conceptos parciales que pertenecen a la noción de cuerpo. Si uno poseyera el concepto entero de que las nociones del sujeto y el predicado son ingredientes [*compartes*], los juicios sintéticos se trasformarían en analíticos. Uno se pregunta cuánto hay de arbitrario en esto.
>
> (Ak 17:350; énfasis mío).

El problema aparece resuelto en la recensión del *Philosophisches Magazin* de Eberhard (tomo II) que apareció en la *Jenaer Literatur-Zeitung* (1790, nº 281-284) con la firma de Schultz, pero que se basa en un borrador de Kant:

> Supuesto que encuentre en un juicio que dos filósofos expresan con las mismas palabras, que uno de ellos enlazó con el sujeto un concepto tan rico que el predicado ya está contenido en él, mientras que el otro enlazó un concepto tal que no incluye el predicado, yo podría decir con toda precisión que el juicio del primero es analítico y el del otro sintético, pues aunque sus juicios, al ser expresados con las mismas palabras, parecen ser el mismo, no lo son de hecho en este caso, sino

> que son dos juicios distintos. Por más que alguien coloque tantos caracteres en el concepto del sujeto que el predicado que desea demostrar del sujeto pueda derivarse de su concepto mediante el mero principio de contradicción, este artificio no le vale de nada. Pues la *Crítica* le concede sin reservas este juicio analítico, pero pone en cuestión el concepto mismo del sujeto y dice: ¿Cómo llegas a poner en éste tantos caracteres diferentes que ya contiene *juicios sintéticos*? Demuestra, pues, ante todo la realidad objetiva de tu concepto, demuestra primero que *cualquiera* de sus caracteres corresponde de hecho a un objeto posible, y cuando lo hayas demostrado, demuestra además que a la misma cosa a la que conviene este carácter le corresponden también los otros que no están implícitos de aquél. Toda la disputa acerca de cuánto o cuán poco debe contener el concepto del sujeto no ejerce la menor influencia sobre la cuestión puramente metafísica ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? sino que pertenece únicamente a la doctrina *lógica* de las *definiciones*, la cual exige sin duda que no se introduzcan en la definición más caracteres que los indispensables para distinguir a la cosa definida de todas las otras cosas, y que en consecuencia se excluyan todos esos caracteres respecto de los cuales pueda pedirse una prueba de cómo y por qué se combinan con los primeros.
>
> (Ak 20:408-409)

El pasaje que arriba destaqué en la R. 3928 contiene ya la idea esencial de esta teoría de la definición.

VII

»Deducción metafísica« de las categorías y »exposición metafísica« del espacio y el tiempo

En un pasaje único, que figura en la segunda edición de la *Crítica* (B 159), Kant usa la expresión »deducción metafísica« para referirse a la argumentación desarrollada en el capítulo primero de la »Analítica de los conceptos«, titulado »Del hilo conductor del descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento«. Los comentaristas han solido establecer un paralelo entre las »exposiciones« metafísica y trascendental de las formas de la sensibilidad y las »deducciones« metafísica y trascendental de las categorías del entendimiento. Es posible que Kant haya querido sugerir una analogía entre estos dos pares de procedimientos discursivos cuando introdujo la expresión »deducción metafísica«. Sin embargo, es muy cuestionable que tal paralelo exista. La exposición metafísica del espacio y el tiempo parte de *estas dos representaciones* para establecer que son representaciones a priori; la »deducción metafísica« en cambio parte de una cierta idea de la índole y función de los conceptos a priori para averiguar *cuáles* son los conceptos primarios de esta clase. Hay un parecido mayor entre los dos argumentos trascendentales, pero tampoco puede decirse que sean equivalentes: mientras la deducción trascendental de las categorías procura exhibirlas como condiciones universales de posibilidad de los fenómenos, y para ello las vincula a la conciencia o »intuición pura« del espacio y el tiempo, de los que ya se sabe que constituyen tales condiciones, la exposición trascendental del espacio y el tiempo se limita a defender la aprioridad de estas representaciones alegando que hacen posible la matemática, cuyo carácter de conocimiento a priori es generalmente reconocido.

También me parece dudosa la *legitimidad* de la expresión »deducción metafísica«: una investigación conducente a determinar cuáles son los conceptos a priori del entendimiento o que ciertos conceptos dados son a priori —investigación »metafísica«, según el sentido de este vocablo en las

dos expresiones comentadas— no puede constituir una »deducción« en el sentido de Kant, esto es, una *justificación del derecho a usar esos conceptos*. Precisamente, la aprioridad de tales conceptos, establecida por la investigación »metafísica«, hace indispensable justificarlos, evidentemente por otra vía.

A pesar de estas dudas, utilizo la expresión »deducción metafísica« como un nombre conciso y cómodo para la doctrina del »hilo conductor«.

VIII

Entendimiento e imaginación en la Crítica del juicio

La teoría expuesta en la *Crítica del Juicio* acerca de lo que hoy llamaríamos experiencia estética, y que Kant concibe como la apreciación de lo bello en la naturaleza y en el arte, se basa entera en el distingo entre entendimiento e imaginación. Ello no significa, sin embargo, que Kant atribuya al ser humano dos o más espontaneidades independientes. En la primera versión (publicada póstumamente) de la Introducción a la *Crítica del Juicio*, Kant dice que la imaginación opera »la aprehensión de lo múltiple de la intuición«, mientras que el entendimiento opera su »apercepción comprehensiva«, o sea, »la unidad sintética de la conciencia de esto múltiple en el concepto de un objeto«; ambas operaciones son acciones de la facultad de conocer activa por sí misma [*Handlungen des selbstthätigen Erkenntnißvermögens*]« (Ak 20:220). Estas ideas afloran de nuevo en el cuerpo del libro: para que se convierta en conocimiento una representación en virtud de la cual nos es dado un objeto se requiere la intervención de la *imaginación* que combina lo múltiple de la intuición y del *entendimiento* que procura la unidad del concepto que unifica las representaciones (Ak 5:217). El análisis del fenómeno de la apreciación de lo bello lleva a Kant a concluir que ésta no puede consistir »sino en el estado de ánimo del libre juego de la imaginación y del entendimiento, en cuanto concuerdan entre sí del modo requerido para un conocimiento en general« (Ak 5:217s).

No voy a examinar aquí los fundamentos de esta conclusión, pero trataré de indicar en qué consiste esa *diferencia* entre entendimiento e imaginación, sin la cual no podría hablarse de una *concordancia* entre ambos. Me parece que en el contexto de la filosofía de Kant no cabe más que una interpretación, a saber, que el contraste y la tensión entre entendimiento e imaginación se circunscriben al terreno empírico: dentro del contexto de una experiencia de objetos organizada por la imaginación conforme a las leyes a priori del entendimiento, las nuevas percepciones se

van asimilando progresivamente, y la aprehensión que las aglutina en representaciones de objetos indeterminados precede a su reconocimiento como ejemplos de ciertos conceptos; la imaginación puede entregarse a un libre juego con sus representaciones antes de que el entendimiento las determine, y la conciencia de ese juego puede poner en evidencia que ellas en general son propicias a la acción determinante del entendimiento; una representación tal que, »individualmente y sin que se la compare con otras, tiene sin embargo una concordancia con las condiciones de la universalidad que constituye en general la ocupación del entendimiento, pone a la facultad de conocer en la disposición proporcionada que requerimos para todo conocimiento« y provoca placer estético (Ak 5:219).

Estimo que la interpretación propuesta es la única compatible con la filosofía de Kant, porque las bases de la deducción trascendental se desmoronarían si aceptásemos que el ejercicio de la imaginación sin que la esté determinando el entendimiento no está circunscrito al plano empírico, dentro del marco de una experiencia objetiva organizada, sino que también es posible en el plano trascendental, esto es, al nivel de la organización misma de esta experiencia. Si hubiera que dar este alcance a la teoría kantiana del libre juego de la imaginación no determinada por el entendimiento, ella implicaría que la experiencia estética envuelve una interrupción de la experiencia objetiva, puesto que la aprehensión de los datos intuitivos como presentaciones de objetos supone la referencia de los mismos a la unidad de la apercepción, o sea, la organización de su multiplicidad por las categorías del entendimiento. Admitir que la imaginación puede ejercer su juego aprehensivo completamente fuera de toda determinación categorial (mientras que la facultad de juzgar aprecia las posibilidades de que tal determinación se superimponga a las representaciones libres de la imaginación) equivale a admitir que puede haber una conciencia temporal y unitaria que, sin embargo, no enfrenta la unidad del sujeto a la unidad del objeto, esto es, una conciencia en la que me olvido de mí a la vez que olvido las cosas.

No niego que la experiencia estética queda bien descrita en estos términos, por lo cual es seguramente un mérito de la *Crítica del juicio* que nos sugiera esta lectura. Pero si la aceptamos tendremos que reconocer que la última *Crítica* ha roto los moldes de la filosofía kantiana; según la interpretación sugerida, la organización categorial del material sensible

sería en todo caso una condición de la experiencia de objetos, pero sería posible además una forma de conciencia temporal empírica ajena a tal condición. Un misterio envolvería el paso de una forma de conciencia a la otra, del fantaseo libre a la experiencia razonada. Me parece que Kant, que toca justamente este problema con su teoría de las relaciones entre la unidad subjetiva y la unidad objetiva de la conciencia, lo resuelve estableciendo que la unidad subjetiva sólo es posible con vistas a la objetiva y regulada por ella, que la fantasía sólo puede jugar sostenida por el andamiaje de la razón.

IX

Etapas en el descubrimiento del »hilo conductor« de la deducción metafísica de las categorías (según H. J. de Vleeschauwer)

H. J. de Vleeschauwer (1934/37, 1:233-244) propone a modo de hipótesis que Kant ha seguido tres »hilos conductores« diferentes para determinar el sistema de las categorías.

Primero habría apelado a las tres actividades intelectuales de comparar, enlazar y separar; el uso de este »hilo conductor« está representado, por ejemplo, en la R. 3930 (Ak 17:352), anterior a 1770 (véase asímismo la R. 3899 en Ak 17:333, y las RR. 5158 y 5159 en Ak 18:105). La R. 4476 (Ak 17:565s) muestra por qué Kant habría abandonado este hilo conductor: él no conduce, como sugería la R. 3930, a una tabla de los conceptos ontológicos o categorías, sustancia, causa, etc., sino a una tabla de los conceptos de la reflexión, *idem et diversum*, *externum et internum*, etc.

Según Vleeschauwer, todavía en febrero de 1772, cuando Kant escribe a Herz la carta donde plantea con toda claridad el problema del inventario de las categorías y lo declara resuelto, la pretendida solución se habría basado en el uso de este primer hilo conductor. En dicha carta no dice Kant, como en la *Crítica*, que el sistema de las categorías se funda en un principio único, sino »en unas pocas leyes fundamentales del entendimiento« (Ak 10:126); éstas, según Vleeschauwer, no pueden ser otras que las leyes de las actividades de comparar, enlazar y separar, a que alude también en *De mundi*, §8 (Ak 2:395).

Gracias a los progresos en la elaboración de la deducción trascendental, el »hilo conductor« habría llegado a ser »simplemente el reconocimiento de un enlace interno entre la sensibilidad y la razón como factores trascendentales del conocimiento objetivo. Las categorías […] serían todas las diversas maneras posibles de operar el enlace de las dos facultades interesadas en el conocimiento de un objeto« (Vleeschauwer

1934/37, 1:238). Esta posición estaría representada sobre todo en la R. 3941 (Ak 16:356 sq.), pero también en la R. 4276 (Ak 17:492s).

Por último, el »hilo conductor« que conocemos por la *Crítica* ya aparece expuesto en el curso de metafísica a que corresponde el cuaderno L 1 recogido por Heinze, el cual, según este autor, no puede haber sido dictado antes del invierno de 1775/76 ni después del invierno de 1779/80 (Heinze 1894, p. 516). Vleeschauwer (1934/37, 1:241s) supone que Kant habría descubierto el »hilo conductor« definitivo cuando se dio cuenta de que, siguiendo el »hilo« a que aludo en el párrafo anterior, se establecía un paralelismo notable entre las categorías de la relación y los juicios categóricos, hipotéticos y disyuntivos. Este paralelismo está claramente expuesto ya en la R. 4493, donde se dice que las relaciones sustancia-accidente, causa-efecto y todo-parte son sólo las relaciones *realizadas* correspondientes a las relaciones *lógicas* de sujeto y predicado, antecedente y consecuente, y de la universalidad del concepto del sujeto. La oposición entre el »hilo conductor« definitivo y el que mencioné primero se manifiesta en la R. 3927 (que Adickes atribuye al mismo período que la R. 3930, pero admite que podría ser más tardía, aunque anterior en todo caso a 1776-1778): »Por la naturaleza del entendimiento, no abstrayendo sino juzgando [*nicht abstrahendo, sondern iudicando*], surgen conceptos fundamentales de la síntesis: existencia, posibilidad, unidad, sustancia, accidente, relación, respecto real y lógico, necesario, contingente; todo, una parte; simple, compuesto, fundamento, consecuencia, fuerza, causa« (Ak 17:349).

X

Razón y entendimiento

‘Razón’ (*Vernunft*), en sentido amplio, llama Kant a la fuente de todo conocimiento a priori. En esta acepción, la *razón* incluye el *entendimiento* que piensa las categorías y también la *intuición pura* del espacio y el tiempo (Ak 20:202; cf. Meier 1752, §§204, 205; Ak 16:496). En sentido estricto, en cambio, ‘razón’ (*Vernunft*) es la facultad de las Ideas, la facultad de pensar y exigir lo incondicionado. ‘Entendimiento’ (*Verstand*), en sentido amplio, es la facultad superior de conocer, opuesta como tal a la sensibilidad (Ak 7:140); incluye, pues, en esta acepción, tanto la razón en sentido estricto como el entendimiento en sentido estricto, que es la facultad de pensar las categorías y los conceptos subordinados a ellas.

El distingo entre razón y entendimiento (en sentido estricto) aparece por vez primera en esta forma en la *Crítica de la razón pura* y falta del todo en *De mundi*. Pero Kant no fue el primer filósofo alemán que quiso sacar partido de la existencia de los dos vocablos *Verstand* y *Vernunft* para expresar un significado diferente con cada uno. Para Christian Thomasius, la *razón* comprende dos facultades, el *entendimiento* y la *voluntad* (Wundt 1945, p. 39). Entonces, el entendimiento sería un modo o aspecto de la razón. Crusius invierte esta relación: para él, *entendimiento* es »toda la fuerza de pensar en un espíritu, tomada en su conjunto«; en cambio, *razón* es »un entendimiento tan poderoso que puede conocer la verdad con conciencia« (1753, p. 905). También para Baumgarten, cuya *Metafísica* tanto pesó en la formación del vocabulario de Kant, la razón (*ratio*) es una modalidad del entendimiento (*intellectus*). *Intellectus* en sentido amplio es la facultad de conocer (Baumgarten 1757, §519); en sentido estricto, es la facultad de conocer distintamente (§402) o facultad cognitiva superior (§624); *ratio* es el intelecto en cuanto percibe distintamente los nexos de las cosas (§640). En los *Ensayos filosóficos* de Tetens (1777), hay una sección titulada »De la relación entre los conocimientos superiores de la razón raciocinante y los conocimientos del entendimiento humano común«. Allí

el »entendimiento común [*gemeiner Verstand*]« está definido como »la facultad de juzgar acerca de las cosas, sin que se necesite un razonamiento nítido basado en conceptos y principios universales«; se le opone la »razón superior y raciocinante [*die höhere und raisonnirende Vernunft*]«, la cual »se sirve de teorías científicas universales, […] especula a partir de conceptos que desarrolla con nitidez […]. Es la facultad de inferir y de concluir […]. La razón superior, o razón raciocinante, o razón a secas, es pues la facultad de juzgar acerca de las cosas basándose en una comprensión [*Einsicht*] del nexo entre conceptos universales«. (Tetens 1913, pp. 571-572).

En una obra de 1762, Kant rechaza expresamente una tentativa de distinguir entre *Vernunft* y *Verstand*: »Salta a la vista que entendimiento y razón, esto es, la facultad de conocer distintamente y la de hacer inferencias o razonamientos, no son capacidades fundamentales diferentes. Ambas consisten en la facultad de juzgar; cuando se juzga mediatamente, se razona« (Ak 2:59). En algunas reflexiones, probablemente cercanas a 1770, encontramos planteada la oposición entre entendimiento y razón, pero en términos muy diversos de los adoptados en definitiva. La R. 3970 distingue entre »conceptos intuitivos de los sentidos [*Anschauende Begriffe der Sinne*]«, »conceptos intelectuales de la abstracción [*Verstandesbegriffe der abstraction*]« y »conceptos racionales de la relación [*Vernunftbegriffe des Verhaltnisses*]«.[1] A continuación, distingue entre relaciones de los sentidos (espacio y tiempo), relaciones del entendimiento (lo universal y lo particular; »por tanto, también todos los juicios y las reglas de todos los silogismos«), y relaciones de la razón (fundamento y consecuencia, tomados objetivamente: el fundamento de las cosas, el fundamento real) (Ak 17:370). La R. 3957 dice que »el de espacio y tiempo es un concepto puro de la intuición y, porque en él está todo lo que sólo el entendimiento puede conocer en experiencias, es pues un concepto del entendimiento«; los conceptos de »posible, sustancia, etc.«, son, en cambio, »conceptos puros de la razón«; »por tanto, todos los conceptos puros son conceptos intelectuales e intuitivos, o conceptos racionales y reflexivos (*reflectierende*)«. (Ak 17:365). La R. 4073 declara: »Espacio y tiempo son conceptos del entendimiento puro. Las nociones metafísicas son conceptos de la razón pura« (Ak 17:405). Cf. también R. 4048, Ak 17:397.

1 [La voz alemana *Verhältnis* (‘relación’, ‘proporción’), hoy del género femenino, pertenecía al género neutro en la lengua de Kant. Según el editor de Ak 17, en la citada R. 3970 Kant escribió con diéresis el nominativo singular *das Verhältnis* y el plural *die Verhältnisse*; pero tachó el genitivo singular *des Verhältnisses*, que había escrito primero, y escribió *des Verhaltnisses*, sin diéresis. — **Nota de 2004**].

XI

La interpretación de la filosofía crítica por Johann Sigismund Beck

Beck publicó *El único punto de vista posible para enjuiciar la filosofía crítica* en 1796, dos años después de aparecida la primera exposición de la Doctrina de la Ciencia de Fichte. Talvez por eso, en su tratado sobre la evolución del idealismo alemán de Kant a Hegel, Kroner (1961) no explica sus ideas y Hartmann (1960) les asigna sólo dos páginas en el suyo. En cambio, Cassirer (1923a, pp. 69-80) les dedica doce. Como sea, he creído útil traducir para este apéndice algunos pasajes del libro de Beck donde se manifiesta su interpretación de la filosofía crítica. Los números de página remiten a la edición original.

Tal como el mismo Kant, Beck se pregunta por la relación de la representación con su objeto. Según él, sólo se la puede contestar satisfactoriamente remontándose a lo que llama el representar originario (*das ursprüngliche Vorstellen*). Con esta expresión, dice, »queremos designar propiamente el acto con el cual generamos la representación de un objeto, no la representación misma que poseemos de un objeto y con la cual pensamos« (p. 130). La filosofía trascendental es la ciencia que tiene como tema el representar originario (p. 137). »El representar originario consiste en las categorías. Estas no son sino modos originarios de representación« (p. 140). »El espacio mismo es un representar originario, a saber, la síntesis originaria de lo homogéneo. Antes de esta síntesis no hay espacio, pues sólo en ella lo generamos. El espacio, o sea, esta síntesis es el propio intuir puro. La Crítica lo llama una intuición pura; pero creo […] expresarme más apropiadamente si llamo a esta categoría [*sic*] un intuir« (p. 141). »En esta síntesis originaria generamos el espacio. Pensamos el espacio como una multiplicidad combinada. ¿Dónde reside esta combinación? No en un objeto; nosotros componemos originariamente, y antes de esta composición no hay nada compuesto. De esta síntesis originaria hay que distinguir otro acto, que se vincula a ella en el representar originario. Lo llamo el

reconocimiento originario; la Crítica lo denomina: esquematismo trascendental de la categoría« (p. 142). »Considérese una casa. No haga caso el lector de que se representa el objeto mediante el concepto casa, y atienda únicamente al acto del representar originario, por el cual llega al concepto de este objeto determinado. En ese acto opera una síntesis originaria, es decir, genera para sí el espacio, y, como se dijo, el espacio mismo es esta síntesis. Pero en este representar originario surge para mí el tiempo. El originario fijar (determinar) este tiempo es el reconocimiento originario. Con este fijar el tiempo, fijo aquella síntesis originaria y obtengo así el concepto de una figura determinada de la casa« (p. 143). »La síntesis originaria combinada con el reconocimiento originario genera según esto la unidad objetiva sintético-originaria de la conciencia, es decir, el concepto originario de un objeto: no un concepto en cuanto éste representa un objeto mediante esta o aquella nota característica, sino solamente en general el concepto del objeto« (p. 144). »Enteramente perversa y contraria a la intención de la Crítica es la interpretación según la cual el espacio y el tiempo y lo real de las cosas son una multiplicidad dada antes de la síntesis y el reconocimiento originarios« (p. 149). »No conocemos las cosas como son en sí, sino sólo sus fenómenos. Esta proposición capital de la Crítica […] dice, ni más ni menos, que el entendimiento combina originariamente y que, por tanto, erramos si situamos esta combinación en las cosas« (pp. 149s). »Veo un trozo de madera. Prescindo enteramente de que el objeto cae bajo el concepto madera y vuelvo la atención únicamente al representar originario, en virtud del cual es objeto para mí. Encuentro entonces, en primer lugar, una síntesis originaria de lo homogéneo, que va de las partes al todo, esto es: espacio. Este obtiene un carácter determinado en el reconocimiento originario, en virtud de que se determina el tiempo, que surge para mí en esa síntesis. De este modo obtengo una figura determinada. En segundo lugar, advierto una síntesis originaria de lo homogéneo que va de las partes al todo y que constituye la realidad, lo que llena el espacio. Esta es la síntesis de la sensación, que es determinada por el reconocimiento originario, gracias a lo cual se representa un determinado grado. En tercer lugar, pongo en la base de esta síntesis originaria algo (lo real permanente), a lo cual refiero sus predicados, obtenidos justamente en esta posición [*setzen*] originaria. En el reconocimiento originario determino el tiempo, al poner este sustrato como algo permanente; sólo así llego a

representarme el tiempo mismo, y pongo lo permanente en relación con sus estados en diversos tiempos« (p. 152). »Obsérvese empero que sólo en este representar originario obtienen sentido y significado nuestros conceptos; que en él, pues, delimitamos para nosotros la esfera de la verdad y sólo en él tenemos objetos. Este campo delimitado es la esfera de la experiencia y sólo en su seno puede hacerse la pregunta de si ciertos objetos existen o no existen. Mediante esta delimitación hacemos posible distinguir entre verdad y fantasía, distingo que tiene lugar en terreno empírico […]. Es muy importante separar así el terreno al que pertenecen ciertas preguntas y la observación de que son propias del campo empírico y sólo en él pueden hallar su respuesta. Cuando se nos pregunta de dónde viene que en el representar originario la representación generada resulte así y no de otro modo, de suerte que obtenemos una representación originaria de algo de tal tamaño y tal figura, de algo real determinado, aunque el entendimiento mismo opera originariamente la síntesis, contestaremos a una con el sano sentido común (pues estamos en su terreno) que la representación determinada se guía por el objeto determinado. Que, por ejemplo, la representación de la mesa que veo ante mí sea distinta de la representación de la silla que también está aquí delante, viene de que el primer objeto es una mesa y el segundo una silla, y ambos actúan sobre mí de distinta manera. ¿Aludimos con esto a la existencia de las cosas en sí y les atribuimos causalidad? De ningún modo. Pues si analizamos esa aseveración empíricamente correcta y en general la ley causal hasta remontarnos a su significado originario en la categoría, debemos atenernos a que el entendimiento originariamente opera allí la síntesis y la posición originarias, lo que equivale a decir que esos objetos son fenómenos y no cosas en sí. Con este representar originario comienza todo el significado de nuestros conceptos, y por esto la pregunta por la causa de nuestras representaciones determinadas, o bien no tiene ningún significado, o lo tiene sólo dentro de la esfera de lo significativo, esto es, la esfera empírica« (pp. 162-163).

XII

Con las categorías se puede PENSAR *lo suprasensible, sin* CONOCERLO

Esta tesis está claramente expresada en la segunda versión de la Deducción Trascendental; véase especialmente KrV, B 146, y arriba, §III.D.8. En el prólogo a la edición de 1787 Kant escribe:

> Para conocer un objeto se requiere que yo pueda demostrar su posibilidad (ya sea desde su existencia [*aus seiner Wirklichkeit*] según el testimonio de la experiencia, ya sea a priori mediante la razón). Pero puedo pensar lo que quiera, con tal que no me contradiga, esto es, si mi concepto es sólo un pensamiento posible, aunque ciertamente no puedo garantizar que además le corresponde o no un objeto dentro del conjunto de todas las posibilidades. Para atribuir a tal concepto validez objetiva (posibilidad real, pues la otra era meramente lógica) se requiere algo más. Pero esto no tiene que buscarse forzosamente en las fuentes teóricas del conocimiento, puede hallarse también en fuentes prácticas.
>
> (KrV, B XXVI n)

Particularmente explícito es el siguiente pasaje de la *Crítica de la razón práctica*:

> Para todo empleo de la razón referente a un objeto se requieren conceptos puros del entendimiento (categorías), sin los cuales no se puede pensar objeto alguno. Éstos pueden aplicarse en el uso teórico de la razón […], sólo en cuanto a la vez se les subordina una intuición (que siempre es sensible), o sea, meramente para representar mediante ellos el objeto de una experiencia posible. Pero lo que tengo que pensar aquí mediante categorías, para conocerlo, son Ideas de la razón, que no pueden darse en ninguna experiencia. Sólo que aquí no está en juego el conocimiento teórico de los objetos de estas Ideas, sino únicamente la cuestión de si en general tienen objetos. Esta realidad la

procura la razón práctica pura, y aquí la razón teórica no tiene nada más que hacer, salvo meramente pensar aquellos objetos mediante categorías, lo cual […] va muy bien, sin precisar intuición (ni sensible ni suprasensible), porque las categorías tienen su asiento y origen, independiente y previo a toda intuición, en el entendimiento puro en cuanto éste es lisa y llanamente la facultad de pensar, y siempre significan sólo un objeto en general, como quiera que nos sea dado.

(Ak 5:136).

XIII

La tabla kantiana de las categorías según Klaus Reich

Hegel y otros acusaron a Kant de reunir sus categorías a la buena de Dios (§III.E.2). Consciente de la gravedad de esta objeción, Klaus Reich intentó vindicar a Kant en su tesis doctoral, *La completud de la tabla kantiana de los juicios* (1932).[2] En esta obra procura demostrar que el mero análisis de la noción misma de juicio —según Kant la define en la deducción trascendental— conduce a establecer el distingo entre las formas o »funciones« clasificadas en la tabla kantiana de los juicios. La tarea que Reich se propone tiene un aspecto sistemático y otro histórico. Se trata ante todo de establecer que la tabla kantiana es necesaria y completa; pero se trata además de saber si Kant mismo la defendió por las razones que Reich expone. Si la argumentación sistemática fuera válida, bien podríamos ignorar el lado histórico del asunto. ¿Qué importan, en efecto, las razones de Kant, si hay otras que establecen irrebatiblemente la verdad de su tesis? Su descubrimiento no habría sido menos valioso si se hubiera debido a un azar feliz. En cambio, si las razones de Reich no acaban de convencernos, querremos saber si al menos Kant las compartía. Ahora bien, aunque Reich reúne una cantidad de textos que muestran que su modo de plantear las cosas no es ajeno al de Kant, no consigue probar que éste muestre siquiera implícitamente haber conocido la posibilidad de derivar la tabla de los juicios según el procedimiento analítico que Reich propone.[3] Dicho procedimiento en todo caso confiere cierto grado de plausibilidad a la tesis kantiana, que no sería tan vergonzosa como Hegel decía. Por esto y porque es improbable que el libro de Reich, escaso en alemán, esté algún día disponible en castellano, resumo a continuación las ideas centrales de su argumento.

El juicio es el modo como referimos representaciones cognitivas dadas a la unidad de la apercepción. La conexión entre estas representaciones cognitivas, en virtud de la cual se copertenecen en un juicio y se las

considera conjuntamente como integrantes de la representación de un mismo objeto o situación objetiva, es la *relación* del juicio. Para clasificar los juicios atendiendo a esta *relación*, consideramos primero el caso más simple posible, en que las representaciones cognitivas enlazadas son conceptos. Se ha dicho que el juicio es el empleo de conceptos para el conocimiento de objetos. Puesto que el concepto, como tal, no posee esta función de (propiamente) *conocer* objetos, para que la adquiera es preciso que esté dada una *condición* de su empleo para el conocimiento de un objeto. El material de que disponemos antes de juzgar consta de conceptos únicamente. Por tanto, es preciso pensar un concepto como la condición para el empleo de otro concepto en el conocimiento de un objeto. El concepto que sirve de condición tiene la función del *sujeto*, el otro la función del *predicado*. »El concepto de la relación PREDICADO DE UN SUJETO O SUJETO DE UN PREDICADO es el concepto de esta relación de dos conceptos entre sí, en cuanto constituyen el conocimiento de un objeto. El enlace de dos conceptos dados en esta conexión lo llamamos *la función del juicio categórico*« (Reich 1932, p. 48).[4] Reich se pregunta si la verdad según su forma, esto es, la unidad objetiva de la apercepción, sería posible si sólo hubiese juicios categóricos, y la conexión mutua de estos mismos juicios fuese algo indiferente desde este punto de vista. Sin duda habría en tal caso muchas »verdades« (juicios categóricos objetivamente válidos); pero no tendría sentido hablar de una unidad objetiva cabal de la apercepción en la conciencia de mis representaciones. La verdad según su forma es la referencia de representaciones dadas a la unidad cabal de la apercepción pura, y supone por lo tanto que yo tome conciencia de la identidad de la función mediante la cual puedo enlazarlas en una conciencia. »En consecuencia, tiene que ser posible enlazar diversos juicios categóricos en una unidad objetiva de la conciencia de ellos« (Reich 1932, p. 50). Como este enlace debe ser enteramente espontáneo y no podemos representarnos nada como unido en el objeto sin antes haberlo enlazado nosotros mismos, la conexión postulada entre los juicios categóricos debe concebirse de tal modo que sólo por ella estos juicios obtengan una referencia a la unidad objetiva de la conciencia de las representaciones contenidas en ellos. En otras palabras, tenemos que dejar indeterminada la verdad o falsedad de los juicios categóricos que sirven de material para nuestro enlace y concebir

que la referencia de ambos a una verdad posible viene a quedar *fundada* por la conexión entre ellos. La situación es análoga a la que encontramos en el caso del juicio que enlaza dos conceptos: uno de los pensamientos enlazados tiene que ser la condición para el empleo del otro en un conocimiento (posible), la condición de la referencia efectiva (válida) del otro a un objeto. »El enlace de dos juicios categóricos mediante esta relación en un juicio lo llamamos la función del juicio hipotético« (Reich 1932, p. 50). Junto con descubrir este distingo necesario entre juicios categóricos e hipotéticos, se nos ha hecho presente la necesidad de distinguir entre el juicio normal, que enlaza conceptos o juicios refiriéndolos efectivamente a la unidad de la apercepción, y un tipo de juicios —como aquellos que enlazábamos en el juicio hipotético— que se abstienen de operar esta referencia, que se piensan sin decidir si son verdaderos o falsos. Llamamos juicios *asertóricos* a los primeros; juicios *problemáticos* a estos últimos. El concepto del juicio problemático aparentemente encierra una contradicción en los términos. Sin embargo, como se ha visto, este tipo de juicios pertenece necesariamente a la forma de la unidad objetiva de mis pensamientos. Por lo tanto, concluye Reich, »la relación de esta validez problemática, meramente subjetiva, de un pensamiento en general, con la validez objetiva del mismo pensamiento, tiene que estar determinada necesariamente en la forma misma de juzgar« (1932, p. 51). El enlace de juicios problemáticos en un juicio hipotético no cumple esta exigencia, pues la validez objetiva de este último no permite decidir nada acerca de la validez de aquéllos (»Si Hitler hubiera derrotado a Stalin, el Estado de Israel no se habría fundado en 1948«). Por eso, es preciso pensar juicios problemáticos unidos con otra especie de enlace, para que la relación de cada juicio problemático con la verdad o la falsedad quede determinada por el enlace mismo. Reich cree haber mostrado que esta nueva forma de enlace, exigida por la misma marcha de su análisis, no es otra que el juicio disyuntivo. En efecto, como la referencia a la verdad o falsedad es una función que el juicio problemático no posee de suyo, para determinarla se requiere una condición especial. ¿En qué consistirá ésta? No puede radicársela fuera de los juicios problemáticos dados, pues la referencia de éstos *como tales* a la unidad *objetiva* de la apercepción debe provenir sólo del enlace entre ellos. »Por lo tanto, los propios juicios problemáticos dados deben constituir esa condición. Tienen pues que

determinar “en conjunto” (“en comunidad”) el conocimiento verdadero. Puesto que ningún “miembro” de este “todo” es de por sí objetivamente válido, tienen que determinarse *recíprocamente*, de modo que en virtud de ello quede determinado el conocimiento verdadero de un objeto« (1932, p. 52). Tal es precisamente la función del juicio disyuntivo: la verdad de la disyunción está determinada por las relaciones entre sus miembros, juicios problemáticos mutuamente excluyentes que cubren todas las alternativas posibles. Se observará que, si un juicio disyuntivo satisface efectivamente estos requisitos, su verdad dependerá de la mera posibilidad de sus miembros. Así se ha derivado una tercera forma de aseveración de los juicios, que se agrega a las formas asertórica y problemática: decimos que un juicio es *apodíctico* o que vale *necesariamente*, cuando su verdad queda determinada con sólo pensarlo en ciertas condiciones.

Hasta aquí el análisis de Reich supuestamente habría derivado los tres »momentos« del título de la relación y los tres »momentos« del título de la modalidad. Según él, el examen del juicio disyuntivo permite derivar los momentos lógico-formales correspondientes a los títulos de la cualidad y la cantidad. La mutua exclusión de los juicios enlazados en la disyunción conduce inmediatamente al distingo entre juicios afirmativos y negativos. Si uno de los predicados que la disyunción atribuye al sujeto vale, los demás no valen. Además, observa Reich, »en el juicio disyuntivo […] pensamos una relación entre las partes de la extensión de un concepto, de modo que la extensión de cada parte complementa la extensión de las otras para formar la extensión entera del conocimiento propiamente tal del sujeto. En otras palabras, en el juicio disyuntivo se piensa “el uso” de un pensamiento bajo cierta condición (la del sujeto) tomada en toda su extensión, mientras que en los juicios problemáticos en él contenidos, se piensa “el uso” de los distintos predicados del mismo bajo la misma condición tomada en una extensión restringida. La diferencia así caracterizada constituye el distingo entre la universalidad y particularidad de un juicio, su distingo con respecto a la cantidad« (1932, p. 55). No creo que cualquier juicio disyuntivo exhiba la estructura aquí descrita por Reich. Desde luego, no la tiene aquél propuesto por Kant, que contrasta los orígenes posibles del mundo (KrV, A 74/B 99, citado en la p. 524). Pero si decimos que todos los triángulos son equiláteros, isósceles o escalenos, es claro que los predicados de nuestra disyunción cubren conjuntamente toda

la extensión del concepto del sujeto, en tanto que cada predicado es atribuible sólo a una parte de esa extensión: el juicio disyuntivo universal equivale a una conjunción de juicios particulares (algunos triángulos son equiláteros y algunos son isósceles y algunos son escalenos).

Reich alega que los cuatro títulos de la clasificación deducida corresponden a los elementos esenciales de la definición del juicio y que por lo mismo no puede haber otros: »Juicio es un enlace (*relación*) objetivamente válido (*modalidad*) de representaciones, que son representaciones parciales (consecuencia: *cualidad*) que sirven como fundamentos analíticos del conocimiento (consecuencia: *cantidad*)« (1932, p. 90).[5] Los »momentos« distinguidos bajo cada título no pueden ser más de tres, pues, como dice Kant en la R. 5854, »hay tres funciones lógicas bajo cierto título y por eso también tres categorías: porque dos de ellas exhiben la unidad de la conciencia en dos opuestos, la tercera empero enlaza a su vez estas conciencias de ambos lados. No cabe pensar en más especies de unidad de la conciencia, pues si *a* es una conciencia que enlaza una multiplicidad y *b* es otra que enlaza del modo opuesto, entonces *c* es el enlace de *a* y *b*« (Ak 18:370).[6] Reich no ha podido derivar sin embargo más que dos »momentos« bajo los títulos de la cantidad y la cualidad; faltan los juicios singulares y los indefinidos. Según él, esto se debe a que, como Kant bien lo vio, los distingos correspondientes son ajenos a la lógica formal y sólo pueden establecerse teniendo en cuenta el papel de la intuición en el conocimiento, lo cual rebasa los límites de la tarea que Reich se propuso.

2 [*Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*. Obsérvese que la palabra *Vollständigkeit* —que traduzco ‘completud’ conforme a la práctica actual de los tratadistas de lógica— es la misma que se venía utilizando en alemán para designar dos importantes atributos lógicos que se investigaban activamente a la sazón: (*a*) se llama *vollständig* (‘completo’) a un cálculo lógico capaz de establecer deductivamente todos los enunciados lógicamente válidos enunciables en él; y también (*b*) se llama *vollständig* (‘completa’) a una teoría formalizada que contiene la afirmación o la negación de cualquier enunciado formulable en su lenguaje. Mientras Reich preparaba su libro, Gödel (1930, 1931) demostró que el cálculo predicativo de primer orden definido por Hilbert y Ackermann es completo en el sentido (*a*) y que ninguna teoría formalizada consistente que contenga la aritmética elemental puede ser completa en el sentido (*b*). — **Nota de 2004**].

3 Según Reich (1932, p. 95), Kant no ofrece esta fundamentación detallada de su clasificación de los juicios, porque su propósito es escribir sólo una crítica de la razón pura, no un sistema completo de la filosofía trascendental.

4 Reich vincula esta necesidad de una *condición* pura del empleo cognitivo del concepto al carácter esencial del entendimiento finito: »La misma necesidad de que no esté dada con el *yo pienso* ninguna multiplicidad, de que no se ofrezca con ello ningún contenido al pensamiento, se expresa en la forma misma del concepto en cuanto éste no posee por sí mismo validez objetiva, verdad. Para que ésta pueda tener lugar tiene que agregarse al concepto otro pensamiento particular, que le confiera al concepto esta función. El concepto de esto que se agrega es el concepto de la condición de un juicio« (Reich 1932, p. 48).

5 El concepto es una representación parcial porque es la representación de una o más características (*Merkmale*) de su objeto. Como la característica concebida en el concepto está presente idénticamente en todos los objetos representados por él, se dice que es un fundamento analítico del conocimiento de éstos. Véase Reich 1932, pp. 38 y 39.

6 La observación de que en cada grupo de categorías la tercera es una síntesis de las dos primeras aparece formulada brevemente en *Prolegómenos* (Ak 4:325n), y comentada con más detenimiento en la segunda edición de la *Crítica* (KrV, B 110s). Cf. asimismo la carta de Johann Schultz a Kant, del 21/8/1783 y las cartas de Kant a este corresponsal, del 26/8/1783 y 17/2/1784 (Ak 10:349, 10:351, 10:366s). En la última de estas cartas, Kant dice que la tercera categoría surge en efecto por el enlace de la primera y la segunda, pero no por mera adición de ambas, sino por un enlace tal que su misma posibilidad constituye un concepto y este concepto es una categoría especial.

Bibliografía

La bibliografía de la primera edición incluía sólo las obras que consulté mientras la preparaba. La lista siguiente incluye además (i) los escritos míos o ajenos, más recientes, a que me refiero en las »notas de 2004« y (ii) otras obras significativas sobre Kant aparecidas desde 1967 y que no he tenido en cuenta al revisar el libro. Estas últimas se señalan con el signo *.

Cuando una obra, en la edición indicada, no exhibe el nombre de su autor, lo he puesto entre corchetes.

A. Escritos de Kant

Kant, Immanuel (Ak), *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Bde. 1-22), der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23), und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Bde. 24, 25, 27-29), Berlin, 1902- . (A fines de 2004 aún no había aparecido el vol. 26; los vols. 24, 27, 28 y 29 constan de 2, 3, 3 y 2 tomos, respectivamente.)

Kant, Immanuel (KrV, A), *Critik der reinen Vernunft*, Riga, 1781.

Kant, Immanuel (KrV, B), *Critik der reinen Vernunft*, zweyte, hin und wieder verbesserte Auflage, Riga, 1787.

Kant, Immanuel, *Werke in sechs Bänden*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Darmstadt, 1956-1964. 6 vols.

Kant im Kontext II, Komplettausgabe 2003: Werke, Briefwechsel und Nachlaß auf CD-ROM, Berlin, 2003. (Contiene los vols. 1-23 de Ak y

las lecciones sobre metafísica y sobre filosofía de la religión editadas por Pölitz en 1821 y 1830 [2ª ed.], respectivamente).

Immanuel Kant's Critique of Pure Reason, translated by Norman Kemp Smith, London, 1929. (Menciono esta traducción, no porque me parezca más acertada que otras, sino porque la usé regularmente en mis clases entre 1959 y 1963, y probablemente ha influido en mis traducciones al castellano).

Kant, M., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción del alemán por Manuel G. Morente, Buenos Aires, 1946.

Indico a continuación las ediciones en que leí las lecciones de Kant cuando escribí este libro en la década de 1960. Hoy se las puede consultar en los volúmenes 24 y ss. de Ak. Casi todas mis citas proceden del vol. 28, dividido en tres tomos.

Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik, zum Drucke befördert von dem Herausgeber der Kantischen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, Erfurt, 1821. (La explicación alude a las lecciones sobre filosofía de la religión de Kant, publicadas en 1817 por K. H. L. Pölitz).

Heinze, Max, ed., »Vorlesungen Kants über die Metaphysik aus drei Semestern«, *Abhandlungen der K. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, philologisch-historische Classe, **14**: 481-728.

Kowalewski, Arnold, ed., *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants, nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken*, München, 1934.

Irmscher, Hans Dietrich, ed., *Aus den Vorlesungen [Kants] der Jahre 1762 bis 1764; auf Grund der Nachschriften Johann Gottfried Herders*, Köln, 1964.

B. Obras de otros autores

Adelung, Johan Christian (1793), *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen*, zweite vermehrte und verbesserte Ausgabe, Leipzig. (Edición en CD-ROM: Digitale Bibliothek, Bd. 40).

Adickes, Erich (1920), *Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt*, Berlin.

Adickes, Erich (1924), *Kant und das Ding an sich*, Berlin.

Adickes, Erich (1924/25), *Kant als Naturforscher*, Berlin.

Adickes, Erich (1929), *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkentnisstheorie*, Tübingen.

*Al-Azm, Sadik J. (1972), *The Origins of Kant‘s Arguments in the Antinomies*, Oxford.

Alembert, Jean d’ (1758), *Traité de dynamique*, nouvelle édition, Paris.

Alexandre, Michel (1961), *Lecture de Kant*, Paris.

Allen, J.W. (1964), *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, London.

*Allison, Henry (2004), *Kant’s Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, revised and enlarged edition, New Haven.

Alquié, Ferdinand (1968), *La critique kantienne de la métaphysique: un commentaire de la »Dialectique transcendantale«*, Paris.

Alsted, Johann Heinrich (1620), *Cursus philosophici encyclopaedia libri* XXVII, Herborn.

Aquino, Tomás de (OO), *Opera omnia*, curante Roberto Busa, t. 4, Commentaria in Aristotelem et alios, Stuttgart-Bad Canstatt, 1980.

Aristotelis Opera, ex recognitione I. Bekkeris edidit Academia Regia Borussica, Berlin, 1831. 2 vols. (Como es habitual, doy página, columna y línea según esta edición de Aristóteles, aunque cite según el texto de otras más recientes).

Austin, John L. (1962), *Sense and Sensibilia*, Oxford.

Ayer, Alfred (1940), *The Foundations of Empirical Knowledge*, London.

Bacon, Sir Francis, *The Works*, ed. by J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath, London, 1858-1874. 14 vols.

Ballauff, Theodor (1938), *Über den Vorstellungsbegriff bei Kant*, Berlin.

*Bartuschat, Wolfgang (1972), *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt a. M.

Bauch, Bruno (1907), »Erfahrung und Geometrie in ihrem erkenntnistheoretischen Verhältnis«, *Kantstudien*, **12**: 213-235.

Bauch, Bruno (1917), *Immanuel Kant*, Berlin und Leipzig.

Bauch, Bruno (1920), *Immanuel Kant*, Berlin und Leipzig. (Sammlung Göschen).

Baumgarten, Alexander Gottlieb (1757), *Metaphysica*, 3ª ed., Halle. (Reproducida en Ak 17:5-226, y Ak 15:5-54).

Beck, Jacob Sigismund (1796), *Einzig möglicher Standpunkt aus welchem die critische Philosophie beurtheilt werden muß*, Riga.

Beck, Lewis White (1942), »Nicolai Hartmann's criticism of Kant's theory of knowledge«, *Philosophy and Phenomenological Research*, **2**: 472-500.

Beck, Lewis White (1953/54), »Die Kantkritik von C. I. Lewis und der analytischen Schule«, *Kantstudien*, **45**: 3-20.

Beck, Lewis White (1955/56), »Can Kant's synthetic judgments be made analytic?«, *Kantstudien*, **47**: 168-181.

Beck, Lewis White (1956), »Kant's theory of definition«, *Philosophical Review*, **65**: 179-191.

Beck, Lewis White (1960), *A Commentary of Kant's Critique of practical reason*, Chicago.

Beck, Lewis White (1960/61), »Das Faktum der Vernunft: Zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik«, *Kantstudien*, **52**: 271-282.

*Beck, Lewis White, ed. (1969a), *Kant Studies Today*, LaSalle IL.

*Beck, Lewis White (1969b), *Early German Philosophy: Kant and his Predecessors*, Cambridge MA.

*Beck, Lewis White, ed. (1974), *Kant's Theory of Knowledge*, Dordrecht, 1974.

Becker, Oskar (1930), »Die apriorische Struktur des Anschauungsraumes«, *Philosophischer Anzeiger*, **4**: 129-162.

Becker, Oskar (1964), »Die Rolle der Euklidischen Geometrie in der Protophysik«, *Philosophia Naturalis*, **8**: 49-64.

Beltrami, Eugenio (1868), »Saggio di interpretazione della geometria non-euclidea«, *Giornale di matematiche*, **6**: 284-312.

*Bencinvenga, Ermanno (1987), *Kant's Copernican Revolution*, Oxford.

Bennett, Jonathan (1963), »The status of determinism«, *British Journal for the Philosophy of Science*, **14**: 106-119.

*Benton, R. J. (1977), *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, The Hague.

Berkeley, George (1710), *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, wherein the chief causes of error and difficulty in the sciences, with the grounds of scepticism, atheism, and irreligion are inquired into*, London.

Bernays, Paul (1918), »Über den transzendentalen Idealismus«, *Abhandlungen der Fries'schen Schule* (NF), **4**: 365-394.

Bernays, Paul (1955), »Zur Frage der Anknüpfung an die Kantische Erkenntnistheorie: Eine kritische Erörterung«, *Dialectica*, **9**: 23-65, 195-221.

Beth, Evert Willem (1957), »Über Lockes "Allgemeines Dreieck"«, *Kantstudien*, **48**: 361-380.

Biemel, Walter (1959), *Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst*, Köln.

Bilfinger, Georg Bernhard (1725), *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo, et generalibus rerum affectionibus*, Tübingen.

Bird, Graham (1962), *Kant's Theory of Knowledge: An outline of one central argument in the Critique of pure reason*, London.

Bocheñski, I.M. (1956), *Formale Logik*, Freiburg i. Br.

Bocheñski, I.M. (1968), *Historia de la lógica formal*, edición española de Millán Bravo Lozano, Madrid. (Versión española de Bocheñski 1956).

Bohm, David (1957), *Causality and chance in modern physics*, London.

Bonitz, Hermann (1955), *Index Aristotelicus*, Darmstadt. (Reimpresión fotomecánica de la edición de 1870).

Bonnet, Charles (1755), *Essai de psychologie ou Considérations sur les opérations de l'âme, sur l'habitude et sur l'éducation*, Londres.

Borowski, Ludwig Ernst (1804), *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants*. (Reproducido en Schwarz 1907, pp. 1-101).

Bosque, Ignacio y Violeta Demonte (1999), *Gramática descriptiva de la lengua española*, Madrid. 3 vols. con paginación continuada.

Boutroux, Émile (1926), *La philosophie de Kant*: Cours professé a la Sorbonne en 1896-1897, Paris.

Boyle, Robert (WW), *Works*, London, 1772. 6 vols.

*Brittan, C. G. (1978), *Kant's Theory of Science*, Princeton.

Broad, C. D. (1923), *Scientific Thought*, London.

*Bröcker, Walter (1970), *Kant über Metaphysik und Erfahrung*, Frankfurt a. M.

Brouwer, L. E. J. (1911), »Beweis der Invarianz der Dimensionszahl«, *Mathematische Annalen*, **70**: 161-165

Brugger, Walter (1955), »Das Unbedingte in Kants Kritik der reinen Vernunft«, en Lotz 1955a, pp. 109-153.

Brunschvicg, Léon (1912), *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris.

Brunschvicg, Léon (1922), *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris.

Brunschvicg, Léon (1924), »L'idée critique et le système kantien«, *Revue de Métaphysique et de Morale*, **31**: 133-203.

Budde, Johann Franz (1724), *Bedencken über die Wolffianische Philosophie*, Frankfurt a. M.

Buffon, Georges-Louis Leclerc de (1749), *Histoire naturelle générale et particulière*, tome I, Paris.

Buroker, Jill Vance (1981), *Space and Incongruence: The Origin of Kant's Idealism*, Dordrecht.

Campo, Mariano (1953), *La genesi del criticismo kantiano*, Parti I-III, Varese.

Capek, Milic (1961), *The philosophical impact of contemporary physics*, Princeton.

Carnap, Rudolf (1961), *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg. (1ª edición: 1928).

Carnap, Rudolf (1922), *Der Raum: Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre*, Berlin.

Carnap, Rudolf (1925), »Über die Abhängigkeit der Eigenschaften des Raums von denen der Zeit«, *Kantstudien*, **30**: 331-345.

Cassirer, Ernst (1907), »Kant und die moderne Mathematik«, *Kantstudien*, **12**: 1-49.

Cassirer, Ernst (1910), *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin.

Cassirer, Ernst (1921), *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie: erkenntnistheoretische Betrachtungen*, Berlin.

Cassirer, Ernst (1922), *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und der Wissenschaft der neueren Zeit*, Bde. I-II, 3. Auflage. Berlin.

Cassirer, Ernst (1923a), *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und der Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. III, 2. Auflage. Berlin.

Cassirer, Ernst (1923b), *Kants Leben und Lehre*, Berlin.

Cassirer, Ernst (1937), *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik: historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, Göteborg.

Cassirer, Ernst (1948), *Kant: vida y doctrina*, México. (Traducción de Cassirer 1923b, por Wenceslao Roces).

Cassirer, Ernst (1954), *Philosophie der symbolischen Formen: III. Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt, 1954.

Cassirer, Ernst (1957), *Zur Modernen Physik*, Darmstadt. (Reproduce a Cassirer 1921 y 1937).

Cassirer, H. W. (1954), *Kant's First Critique: An appraisal of the permanent significance of Kant's Critique of Pure Reason*, London.

Chiodi, Pietro (1961), *La deduzione nell'opera di Kant*, Torino.

Coffa, J. Alberto (1980), »Russell and Kant«, *Synthese*, **46**: 247-263.

*Coffa, J. Alberto (1991), *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station*, ed. by Linda Wessels, Cambridge.

Cohen, Hermann (1918), *Kants Theorie der Erfahrung*, 3. Auflage, Berlin.

Coninck, A. de (1955), *L'analytique transcendantale de Kant*, tome I: La critique kantienne, Louvain.

Coninck, A. de (1956), *L'analytique trascendantale de Kant est-elle cohérente?*, Louvain.

Cordua, Carla y Roberto Torretti (1992), *Variedad en la razón: ensayos sobre Kant*, Río Piedras.

Cornelius, Hans (1926), *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Erlangen.

Cousin, D. R. (1957/58), »Kant on the self«, *Kantstudien*, **49**: 25-55.

Couturat, Louis (1904), »La philosophie des mathématiques de Kant«, *Revue de métaphysique et de morale*, **12**: 321-383 (1904). (Mis citas remiten a: Couturat, *Les principes des mathématiques; avec un appendice sur la philosophie des mathématiques de Kant*, nouveau tirage, Paris, 1980).

Cramer, Wolfgang (1937), *Das Problem der reinen Anschauung: eine erkenntnistheoretische Untersuchung der Prinzipien der Mathematik*, Tübingen.

Cramer, Wolfgang (1937/38), »Über den Begriff des Unendlichen«, *Blätter für deutsche Philosophie*, **11**: 272-284.

Cramer, Wolfgang (1954), *Die Monade: das philosophische Problem vom Ursprung*, Stuttgart.

Cramer, Wolfgang (1957), *Grundlegung einer Theorie des Geistes*, Frankfurt.

Cramer, Wolfgang (1959), *Das Absolute und das Kontingente*, Frankfurt.

Cramer, Wolfgang (1960/61a), »Vom transzendentalen zum absoluten Idealismus«, *Kantstudien*, **52**: 3-32.

Cramer, Wolfgang (1960/61b), »Aufgaben und Methoden einer Kategorienlehre«, *Kantstudien*, **52**: 351-368.

Crawford, Patricia A. (1961/62), »Kant's theory of philosophical proof«, *Kantstudien*, **53**: 257-268.

Crusius, Christian August (1753), *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*, die andere und vermehrte Auflage, Leipzig.

Damerow, Peter, Gideon Freudenthal, Peter McLaughlin y Jürgen Renn (1992), *Exploring the Limits of Preclassical Mechanics*, New York.

Daval, Roger (1951), *La métaphysique de Kant: Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme*, Paris.

Davidson, Donald (1974), »On the very idea of a conceptual scheme«, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Society*, **47**: 5-20.

Dedekind, Richard (1872), *Stetigkeit und irrationales Zahlen*, Braunschweig.

Dedekind, Richard (1888), *Was sind und sollen die Zahlen?* Braunschweig.

Delbos, Victor (1926), *La philosophie pratique de Kant*, 2e édition, Paris. (La 1ª edición apareció en 1905).

Delekat, Friedrich (1963), *Immanuel Kant: Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften*, Heidelberg.

Dellian, Ed (1985), »Die Newtonische Konstante«, *Philosophia Naturalis*, **22**: 400-405.

Desaguliers, John Theophilus (1745), *A Course of Experimental philosophy*, Second edition, London.

Descartes, René (AT), *Œuvres*, ed. par C. Adam et P. Tannery, Paris, 1897-1910. 12 vols.

Diels, Hermann y Walter Kranz, eds. (1954), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 7. Auflage, Berlin. 3 vols.

[Du Châtelet, Gabrielle-Émilie Le Tonnelier de Breteuil] (1740), *Institutions de Physique*, Paris.

*Du Plessis, S. (1972), *Kants Hypothesenbegriff*, Bonn.

Dufrenne, Mikel (1959), *La notion d'»a priori«*, Paris.

Dugas, René (1950), *Histoire de la mécanique*, Neuchâtel.

Duhamel, Jean-Baptiste (1678), *Philosophia vetus et nova ad usum scholae accomodata in regia Burgundia olim pertractata*, Parisiis.

Duncan, A. R. C. (1957), *Practical Reason and Morality: A Study of Immanuel Kant's Foundations of the Metaphysics of Morals*, Edinburgh.

Eibl, Hans (1937/38), »Kants Metaphysik in der Dissertation von 1770«, *Blätter für deutsche Philosophie*, **11**: 152-176.

Einstein, Albert (1921), *Geometrie und Erfahrung*: erweiterte Fassung des Festvortrages gehalten an der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin am 27. Januar 1921, Berlin. (Reproducido en *The Collected Papers of Albert Einstein*, Princeton, 1987- , 7:383-405).

Eisler, Rudolf (1927), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe historisch-quellenmässig bearbeitet*, Vierte völlig neubearbeitete Auflage, Berlin. 3 vols.

Eisler, Rudolf (1930), *Kant-Lexikon: Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlaß*, Berlin.

*Enskat, Rainer (1978), *Kants Theorie des geometrischen Gegenstandes: Untersuchungen über die Voraussetzungen der Entdeckbarkeit geometrischer Gegenstande bei Kant*, Berlin.

Erdmann, Benno (1878), *Immanuel Kants Prolegomena*, herausgegeben und historisch erklärt von B. Erdmann, Leipzig. Einleitung des Herausgebers, pp. i-cxiv.

Erdmann, Benno (1917), *Die Idee von Kants Kritik der reinen Vernunft: Eine historische Untersuchung*, Berlin.

Erdmann, Johann Eduard (1931/34), *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuem Philosophie*, Stuttgart. 7 vols. (La 1ª edición apareció entre 1834 y 1853).

Euclidis Elementa post J.L. Heiberg edidit E.S. Stamatis, Leipzig, 1969-1973. 4 vols.

Ewing, A. C. (1950), *A Short Commentary on Kant's Critique of pure reason*, 2nd ed. London.

*Falkenburg, Brigitte (2000), *Kants Kosmologie: die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert*, Frankfurt a. M.

Fang, J. (1967), »Das Antinomienproblem im Entstehungsgang der Transzendentalphilosophie«, en Fang, *Kantinterpretationen, I*, Münster, pp. 1-93.

Feferman, Solomon (1987), »Infinity in mathematics: Is Cantor necessary?«, en Feferman 1998, pp. 28-73, 229-248. (Publicado originalmente en G. Toraldo di Francia, ed., *L'infinito nella scienza*, Roma 1987, pp. 151-209).

Feferman, Solomon (1998), *In the Light of Logic*, Oxford.

Ferrater Mora, José (1965), *Diccionario Filosófico*, 5ª edición, Buenos Aires. 2 vols.

*Ferrater Mora, José (1976), *Diccionario de filosofía*, 6ª edición, Madrid. 4 vols.

Feynman, Richard P., Robert B. Leighton y Matthew Sands (1963/64), *The Feynman Lectures on Physics*, Reading MA. 3 vols.

Fichte, Johann Gottlieb (NW), *Nachgelassene Werke*, herausgegeben von I. H. Fichte, Berlin, 1834-1835. 3 vols.

Fichte, Johann Gottlieb (SW), *Sämmtliche Werke*, herausgegeben von I. H. Fichte, Berlin, 1845-1846. 8 vols.

Fink, Eugen (1959), *Alles und Nichts: ein Umweg zur Philosophie*, Den Haag.

Fischer, Kuno (1928), *Immanuel Kant und seine Lehre*, Erster Teil: Entstehung und Grundlegung der Kantischen Philosophie, 6. Auflage, Heidelberg.

Fischer, Kuno (1957), *Immanuel Kant und seine Lehre*, Zweiter Teil: Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik. 6. Auflage. Heidelberg.

Frege, Gottlob (1884), *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau.

Freudenthal, Hans (1959), »Le développement de la notion d'espace depuis Kant«, *Sciences*, **3**: 8-13.

Fried, Milton (1940), »Kant's first antinomy: A logical analysis«, *Mind*, **49**: 204-218.

*Friedman, Michael (1992), *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge MA.

Galilei, Galileo (EN), *Le Opere*, nuova ristampa della Edizione Nazionale, Firenze, 1964-1966. 20 vols.

García Morente, Manuel (1963), *Lecciones preliminares de filosofía*, Buenos Aires. Lecciones XV-XX.

Gent, Werner (1952), »Das Zeitproblem in der Kritik der reinen Vernunft« *Archiv für Philosophie*, **4**: 390-399.

Gent, Werner (1962a) *Die Philosophie des Raumes und der Zeit: Historische, kritische und analytische Untersuchungen, Bd. I. Die*

Geschichte der Begriffe des Raumes und der Zeit von Aristoteles bis zum vorkritischen Kant (1768), zweite, unveränderte Auflage, Hildesheim.

Gent, Werner (1962b), *Die Raum-Zeit-Philosophie des 19. Jahrhunderts: Historische, kritische und analytische Untersuchungen, Die Geschichte der Begriffe des Raumes und der Zeit vom kritischen Kant bis zur Gegenwart*, zweite, unveränderte Auflage, Hildesheim.

Glare, P. C. W., ed. (1982), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford.

Goclenius, Rudolph (1613). *Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, Francofurti.

Gödel, Kurt (1930), "Die Vollständigkeit der Axiome des logischen Funktionenkalküls", *Monatshefte für Mathematik und Physik*, **37**: 349-360.

Gödel, Kurt (1931), "Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandten Systeme", *Monatshefte für Mathematik und Physik*, **38**: 173–198.

Goldmann, Lucien (1948), *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, Paris.

*Graubner, H. (1972), *Form und Wesen: ein Beitrag zur Deutung des Formbegriffs in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Bonn.

Grayeff, Felix (1951). *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants: ein Kommentar zu den grundlegenden Teilen der Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg.

Groos, Karl (1901), »Hat Kant Hume's Treatise gelesen?«, *Kantstudien*, **5**: 177-181.

Gurwitsch, Aron (1964), »Der Begriff des Bewußtseins bei Kant und Husserl«, *Kantstudien*, **15**: 410-427.

*Guyer, Paul (1987), *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge.

Haering, Theodor (1910), *Der Duisburg'sche Nachlaß und Kants Kritizismus um 1775*, Tübingen.

Hall, A. R. y M. B. Hall, eds. (1962), *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton: A Selection from the Portsmouth Collection in the University Library*, Cambridge, Cambridge.

Hanson, Norwood Russell (1958), *Patterns of Discovery*, Cambridge.

Hartmann, Nicolai (1924), »Diesseits von Idealismus und Realismus: ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie«, *Kantstudien*, **29**: 160-206.

Hartmann, Nicolai (1960), *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, zweite, unveränderte Auflage, Berlin. (La primera edición constaba de dos tomos, publicados en 1923 y 1929).

Heath, Thomas L. (1926), *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, translated from the text of Heiberg, with Introduction and Commentary, second edition revised with additions, Cambridge. 3 vols.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (SW), *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe herausgegeben von H. Glockner, Stuttgart, 1949-1961. 20 vols.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1807), *System der Wissenschaft, erster Teil: Die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg. (Citada según la siguiente edición: Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, Hamburg 1980).

Heidegger, Martin (1927), *Sein und Zeit*, Halle.

Heidegger, Martin (1929), *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn. (Citada según la 2ª edición publicada en Frankfurt a. M. en 1951).

Heidegger, Martin (1949). *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a. M. (1ª edición: 1929)

Heidegger, Martin (1962a), *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen.

Heidegger, Martin (1962b), *Kants These über das Sein*, Frankfurt a. M.

Heidemann, Ingeborg (1955/56), »Der Begriff der Spontaneität in der Kritik der reinen Vernunft«, *Kantstudien*, **47**: 3-30.

Heidemann, Ingeborg (1956/57), »Person und Welt: zur Kantinterpretation von Heinz Heimsoeth«, *Kantstudien*, **48**: 344-360.

Heidemann, Ingeborg (1957/58), »Zur Kantforschung von H. J. Paton«, *Kantstudien*, **49**: 107-112.

Heidemann, Ingeborg (1958), *Spontaneität und Zeitlichkeit: ein Problem der Kritik der reinen Vernunft*, Köln.

Heimsoeth, Heinz (1929), *Metaphysik der Neuzeit*, München.

Heimsoeth, Heinz (1940/41a), »Kants Philosophie des Organischen in den letzten Systementwürfen: Untersuchungen aus Anlaß der vollendeten

Herausgabe des *Opus Postumum*«, *Blätter für deutsche Philosophie*, **14**: 81-108.

Heimsoeth, Heinz (1940/41b), »Kants philosophische Entwicklung: ein Beitrag zum Thema “Metaphysik” und “Kritik” im Kantischen Lebenswerk«, *Blätter für deutsche Philosophie*, **14**: 148-166.

Heimsoeth, Heinz (1956), *Studien zur Philosophie Immanuel Kants: metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, Köln.

Heimsoeth, Heinz (1957/58), »Zur Akademieausgabe von Kants Gesammelten Schriften: Abschluß und Aufgaben«, *Kantstudien*, **49**: 351-363.

Heimsoeth, Heinz (1960), *Atom, Seele, Monade: historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung*, Wiesbaden.

Heimsoeth, Heinz (1961), »Zeitliche Weltunendlichkeit und das Problem des Anfangs: eine Studie zur Vorgeschichte von Kants Erster Antinomie«, en Heimsoeth, *Studien zur Philosophiegeschichte*, Köln, pp. 269-292.

Heimsoeth, Heinz (1963), »Zur Herkunft und Entwicklung von Kants Kategorientafel«, *Kantstudien*, **54**: 376-403.

*Heimsoeth, Heinz (1966/74), *Transzendentale Dialektik: ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin. 4 vols.

*Heimsoeth, Heinz (1970), *Studien zur Philosophie Immanuel Kants: Methodenbegriffe der Erfahrungswissenschaften und Gegensätzlichkeit spekulativer Weltkonzeption*, Bonn.

Heinze, Max, ed. (1894), »Vorlesungen Kants über die Metaphysik aus drei Semestern«, *Abhandlungen der K. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, philologisch-historische Classe*, **14**: 481-728.

Helmholtz, Hermann von (1870), »Über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome«, en Helmholtz, *Vorträge und Reden*, Braunschweig, 1884, 2:1-31.

Helmholtz, Hermann von (1879), *Die Thatsachen in der Wahrnehmung*, Rede gehalten zur Stiftungsfeier der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, überarbeitet und mit Zusätzen versehen, Berlin.

Helmholtz, Hermann von (1887), »Zählen und Messen erkenntnißtheoretisch betrachtet«, en Helmholtz, *Wissenschaftliche*

Abhandlungen, Leipzig, 1882-1895, 3:356-391. (Publicado originalmente en *Philosophische Aufsätze Edmund Zeller gewidmet*, Leipzig, 1887).

Henrich, Dieter (1953/54), »Zur theoretischen Philosophie Kants«, *Philosophische Rundschau*, **1**: 124-149.

Henrich, Dieter (1954/55), »Das Prinzip der Kantischen Ethik«, *Philosophische Rundschau*, **2**: 20-38.

Henrich, Dieter (1955), »Über die Einheit der Subjektivität«, *Philosophische Rundschau*, **3**: 28-69.

Henrich, Dieter (1960a), *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen.

Henrich, Dieter (1960b), »Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft«, en *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken: Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, Tübingen, pp. 77-115.

*Henrich, Dieter (1976), *Identität und Objektivität: eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion*. Heidelberg.

*Henrich, Dieter (2004), *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus, Tübingen – Jena 1790–1794*, Frankfurt a. M.

Herring, Herbert (1953), *Das Problem der Affektion bei Kant: Die Frage nach der Gegebenheitsweise des Gegenstandes in der Kritik der reinen Vernunft und die Kant-Interpretation*, Köln.

Hilbert, David (1899), »Die Grundlagen der Geometrie«, en *Festschrift zur Feier der Enthüllung des Gauß-Weber Denkmals*, Leipzig, pp. 3–92.

Heyse, Hans (1935), »Idee und Existenz in Kants Ethiko-Theologie«, *Kantstudien*, **40**: 101-117.

Hinske, Norbert y Wilhelm Weischedel (1970), *Kant-Seitenkonkordanz*, Darmstadt.

*Hinske, Norbert (1970), *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie: der dreißigjährige Kant*, Stuttgart.

Hintikka, Jaakko (1967), »Kant on the mathematical method«, *The Monist*, **51**: 352-375. (Reproducido en Beck 1969a y en Posy 1992).

*Hintikka, Jaakko (1973). *Logic, Language-Games and Information: Kantian Themes in the Philosophy of Logic*, Oxford.

Hoffmeister, Johannes (1955), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 2. Auflage, Hamburg.

Höfling, Helmut (1960), »Kants Ansätze zu einer Philosophie im Weltbegriff«, en *Beiträge zur Philosophie und Wissenschaft Wilhelm Szilasi zum 70. Geburtstag*, München, pp. 105-120.

*Holzhey, H. (1970), *Kants Erfahrungsbegriff: quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen*, Basel.

*Hoppe, H. (1969), *Kants Theorie der Physik: eine Untersuchung über das Opus Postumum von Kant*, Frankfurt a. M.

*Hossenfelder, M. (1978), *Kants Konstitutionstheorie und die transzendentale Deduktion*, Berlin.

Hume, David (THN), *A Treatise of Human Nature*, edited by L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1888.

Hume, David (1748), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, en Hume, *Essays and Treatises on Several Subjects*, London, 1758. (Originalmente publicado como *Philosophical Essays Concerning Human Understanding*, London, 1748).

Hume, David (1751), *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, London.

Hume, David (1779), *Dialogues Concerning Natural Religion*, London.

Husserl, Edmund (1924a), »Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie«, en Husserl, *Erste Philosophie (1923/24)*, 1. Teil, Haag, 1956, pp. 230-287.

Husserl, Edmund (1924b), »Kants Kopernikanische Wendung und der Sinn einer solchen Kopernikanischen Wendung überhaupt«, en Husserl, *Erste Philosophie (1923/24)*, 1. Teil, Haag, 1956, pp. 208-229.

Husserl, Edmund (1950), *Kartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Haag.

Husserl, Edmund (1954a), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die*

phänomenologische Philosohpie, herausgegeben von Walter Biemel, Haag.

Husserl, Edmund (1954b), *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, redigiert und herausgegeben von L. Landgrebe, Hamburg.

Irmscher, Hans Dietrich, ed. (1964). *Aus den Vorlesungen [Kants] der Jahre 1762 bis 1764; auf Grund der Nachschriften Johann Gottfried Herders*, Köln.

Jacobi, Friedrich Heinrich (WW), *Werke*, hrsg. von G. Fleischer, Leipzig, 1812-1825.

Jachmann, Reinhold Bernhard (1804), *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einem Freund*. (Reproducido en Schwarz 1907, pp. 103-245).

Jammer, Max (1957a), *Concepts of Space: The History of the Theories of Space in Physics*, Cambridge MA.

Jammer, Max (1957b), *Concepts of Force: A Study in the Foundations of Dynamics*, Cambridge MA.

*Jansohn, H. (1969), *Kants Lehre von der Subjektivität*, Bonn.

Joel, Karl (1922), »Das logische Recht der Kantischen Tafel der Urteile«, *Kantstudien*, **27**: 298-327.

*Kalter, A. (1975), *Kants vierter Parologismus: eine entwicklugsgeschichtliche Untersuchung zum Paralogismenkapitel der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft*, Meisenheim.

Kaulbach, Friedrich (1958/59), »Kants Beweis des “Daseins der Gegenstände im Raum ausser mir”«, *Kantstudien*, **50**: 323-347.

Kaulbach, Friedrich (1960a), *Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant*, Köln.

Kaulbach, Friedrich (1960b), »Das Raumproblem bei Kant und in der modernen Physik«, *Philosophia Naturalis*, **6**: 349-363.

Kaulbach, Friedrich (1963a), »Das Prinzip der Bewegung in der Philosophie Kants«, *Kantstudien*, **54**: 3-16.

Kaulbach, Friedrich (1963b), »Leibbewußtsein und Welterfahrung beim frühen und späten Kant«, *Kantstudien*, **54**: 464-490.

Keill, John (1705), *Introductio ad veram physicam: seu lectiones physicae habitae in Schola Naturalis Philosophiæ Academiæ Oxoniensis*, 2ª ed., emendatior & auctior, Oxoniae.

Kepler, Johannes (1609), *Astronomia nova* afitiolÒghtow *seu physica coelestis, tradita commentariis de motibus stellæ Martis*, Pragæ.

*Kitcher, Patricia (1990), *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford.

Klein, Felix (1871), »Über die sogenannte Nicht-Euklidische Geometrie«, *Mathematische Annalen*, **4**: 573-625.

Klein, Felix (1873), "Über die sogenannte Nicht-Euklidische Geometrie (Zweiter Aufsatz)", *Mathematische Annalen*, **6**: 112-145.

Knittermeyer, Hinrich (1939), *Immanuel Kant: Vorlesungen zur Einführung in die kritische Philosophie*, Bremen.

Knittermeyer, Hinrich (1953/54), »Von der klassischen zur kritischen Transzendentalphilosophie«, *Kantstudien*, **45**: 113-131.

Knittermeyer, Hinrich (1957/58), »Zu Heinz Heimsoeths Kantdeutung«, *Kantstudien*, **49**: 293-311.

Kopper, Joachim (1955/56), »Kants Gotteslehre«, *Kantstudien*, **47**: 31-61. (Cf. los comentarios de W. A. Schulze y la respuesta de Kopper en *Kantstudien*, **48**: 80-85 (1956/57)).

Kowalewski, Arnold, ed. (1934), *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants, nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken*, München.

Kowalewsky, Michael (1918), »Über die Antinomienlehre als Begründung des transzendentalen Idealismus«, *Abhandlungen der Fries'schen Schule* (Neue Folge), **4**: 693-764.

Koyré, Alexandre (1958), *From the Closed World to the Infinite Universe*, New York.

Kroner, Richard (1961), *Von Kant bis Hegel*, 2. Auflage, Tübingen. (La 1ª edición, en dos tomos, apareció en 1921 y 1924).

Krüger, Gerhard (1931), *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Tübingen.

Krüger, Gerhard (1934), »Der Maßstab der Kantischen Kritik«, *Kantstudien*, **39**: 156-187.

Krüger, Gerhard (1950), »Über Kants Lehre von der Zeit«, en *Anteile: Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M., pp. 178-211.

*Kulenkampff, J. (1978), *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, Frankfurt a. M.

Lachièze-Rey, Pierre (1950), *L'idéalisme kantien*, 2e édition, Paris. (La 1ª edición apareció en 1932).

Lachièze-Rey, Pierre (1955), »Le kantisme et la science«, *Dialectica*, **9**: 114-122.

Lalande, André (1962), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 9e édition, Paris.

Lambert, Johann Heinrich (1764), *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein*, Leipzig.

Lambert, Johann Heinrich (1786), »Theorie der Parallellinien«, *Magazin für die reine und angewandte Mathematik*, **2**: 134-164, **3**: 325-358. (Reproducido en Stäckel y Engel, *Die Theorie der Parallellinien von Euklid bis Gauß*, Leipzig, 1895, pp. 152-207).

Lange, Heinrich (1959), »Über den Unterschied der Gegenden im Raume«, *Kantstudien*, **49**: 479-499.

*Lebrun, Gérard (1970), *Kant et la fin de la métaphysique: Essai sur la Critique de la Faculté de Juger*, Paris.

Lehmann, Gerhard (1936), »Ganzheitsbegriff und Weltidee in Kants Opus Postumum«, *Kantstudien*, **41**: 307-330.

Lehmann, Gerhard (1937), »Das philosophische Grundproblem in Kants Nachlaßwerk«, *Blätter für deutsche Philosophie*, **11**: 57-70.

Lehmann, Gerhard (1953/54), »Erscheinungsstufung und Realitätsproblem in Kants Opus Postumum«, *Kantstudien*, **45**: 140-154.

Lehmann, Gerhard (1956/57), »Kritizismus und kritisches Motiv in der Entwicklung der kantischen Philosophie«, *Kantstudien*, **48**: 25-54.

Lehmann, Gerhard (1957/58), »Voraussetzungen und Grenzen systematischer Kantinterpretation«, *Kantstudien*, **49**: 364-388.

Lehmann, Gerhard (1958/59), »Kants Widerlegung des Idealismus«, *Kantstudien*, **50**: 348-362.

Lehmann, Gerhard (1963), »Zur Frage der Spätentwicklung Kants«, *Kantstudien*, **54**: 491-507.

*Lehmann, Gerhard (1969), *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin. (Recoge los artículos de Lehmann arriba citados).

Leibniz, Gottfried Wilhelm (GP), *Die philosophischen Schriften*, herausgegeben von C. J. Gerhard, Berlin, 1875-1890. 7 vols.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (OF), *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre par Louis Couturat, Paris, 1903.

Lewis, Clarence Irving (1929), *Mind and the World Order: An Outline of a Theory of Knowledge*, Third edition, New York.

Liddell, Henry George, Robert Scott y Henry Stuart Jones (1996), *A Greek-English Lexicon*, with a revised Supplement, Oxford.

Lindsay, Robert B. y Henry Margenau (1957), *Foundations of Physics*, New York.

[Locke, John] (1690), *An Essay Concerning Human Understanding*, London.

Longuenesse, Béatrice (1993), *Kant et le pouvoir de juger*, Paris.

Longuenesse, Béatrice (1998), *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, translated by Charles T. Wolfe, Princeton. (Traducción inglesa de Longuenesse 1993, revisada y aumentada por la autora).

*López Fernández, Álvaro (1998), *Conciencia y juicio en Kant*, Río Piedras.

Lorenzen, Paul (1960), »Das Begründungsproblem der Geometrie als Wissenschaft der räumlichen Ordnung«, *Philosophia Naturalis*, **6**: 415-431.

Lotz, Johannes B. (1955a), *Kant und die Scholastik heute*, Pullach.

Lotz, Johannes B. (1955b), »Die transzendentale Methode in Kants Kritik der reinen Vernunft und in der Scholastik«, en Lotz 1955a, pp. 35-108.

Lucrecio, *De rerum natura*, with an English translation by W. H. D. Rouse; revised, with new text, introduction, notes, and index by Martin

Ferguson Smith, Cambridge MA, 1975 (Loeb Classical Library, 181).

Lüthje, Hans (1925), »Christian Wolffs Philosophiebegriff«, *Kantstudien*, **30**: 39-66.

*Lütterfelds, W. (1977), *Kants Dialektik der Erfahrung: zur antinomischen Struktur der endlichen Erkenntnis*, Meisenheim.

Mach, Ernst (1883), *Die Mechanik in ihrer Entwicklung, historisch-kritisch dargestellt*, Leipzig.

Mach, Ernst (1963), *Die Mechanik historisch-kritisch dargestellt*, Darmstadt. (Reimpresión de la 7ª edición de Mach 1883).

Machado, Antonio y Manuel (OC), *Obras completas*, Madrid, 1957.

Maier, Anneliese (1930), *Kants Qualitätskategorien*, Berlin.

Maier, Anneliese (1955), *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, Roma.

Maimon, Salomon (1790), *Versuch über die Transcendental-philosophie: mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis*, Berlin.

Maimon, Salomon (1791), *Philosophisches Wörterbuch oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie, in alphabetischer Ordnung*, Berlin.

Maimon, Salomon (1794), *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens, nebst angehängten Briefen des Philaletes an Aenesidemus*, Berlin.

Malgaud, Walter (1963), »Kants Begriff der empirischen Realität«, *Kantstudien*, **54**: 288-303.

Marcus, Ernst (1927), *Die Zeit-und Raumlehre Kants (transzendentale Aesthetik) in Anwendung auf Mathematik und Naturwissenschaft*, München.

Marc-Wogau, Konrad (1938), *Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft*, Uppsala.

Maréchal, Joseph (1964), *Le point de départ de la métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, Cahier III, La critique de Kant, 4e édition, Paris.

Margenau, Henry (1950), *The Nature of Physical Reality: A Philosophy of Modern Physics*, New York.

Marquard, Odo (1962), »Kant und die Wende zur Aesthetik«, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, **16**: 231-243, 363-374.

Martin, Gottfried (1938), *Arithmetik und Kombinatorik bei Kant*, Itzehoe.

Martin, Gottfried (1949), *Wilhelm von Ockham: Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*, Berlin.

Martin, Gottfried (1955/56), »Kant und Leibniz«, *Kantstudien*, **47**:409-416.

Martin, Gottfried (1956), *Klassische Ontologie der Zahl*, Köln.

Martin, Gottfried (1957), *Einleitung in die allgemeine Metaphysik*, Köln.

Martin, Gottfried (1958). *Immanuel Kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Köln. (1ª edición: 1951).

Martin, Gottfried (1960), *Leibniz: Logik und Metaphysik*, Köln.

Martin, Gottfried (1960/61), »Probleme der Prinzipienlehre in der Philosophie Kants«, *Kantstudien*, **52**: 173-184.

Martin, Gottfried (1961), *Gesammelte Abhandlungen*, Bd. 1, Köln.

*Marty, François (1980), *La naissance de la métaphysique chez Kant: une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris.

Mathieu, Vittorio (1956), *La filosofia trascendentale e l'idealismo*, Torino.

Mathieu, Vittorio (1958), *La filosofia trascendentale e l'»Opus Postumum« di Kant*, Torino.

Mayo, B. (1958), »The incongruity of counterparts«, *Philosophy of Science*, **25**: 109-115.

Mayz Vallenilla, Ernesto (1965), *El problema de la nada en Kant*, Madrid.

*McFarland, John D. (1970), *Kant's concept of teleology*, Edinburgh.

Meier, Georg Friedrich (1752), *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle. (Reproducido en Ak 16).

Menzer, Paul (1924), »Kants Persönlichkeit«, *Kantstudien*, **29**: 1-20.

Menzer, Paul (1957/58), »Die Kant-Ausgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften«, *Kantstudien*, **49**: 37-350.

Micraelius, Johann (1653), *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum ordine alphabetico digestorum*, Jena.

*Miles, M. L. (1978), *Logik und Metaphysik bei Kant: zu Kants Lehre des zweifachen Gebrauchs des Verstandes und der Vernunft*, Frankfurt a. M.

*Montero Moliner, Fernando (1973), *El empirismo kantiano*, Valencia.

Mörchen, H. (1930), »Die Einbildungskraft bei Kant«, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, **11**: 311-495.

Mosterín, Jesús y Roberto Torretti (2002), *Diccionario de lógica y filosofía de la ciencia*, Madrid.

Muralt, André de (1958), *La conscience transcendentale dans le criticisme kantien: essai sur l'unité de l'apperception*, Paris.

Muys, Wyerus Gulielmus (1711), *Elementa physices methodo mathematica demonstrata, quibus accedent dissertationes duae de causa soliditatis corporum et de causa resistente fluidorm*, Amstelodami.

Nabert, J. (1924), »L'expérience interne chez Kant«, *Revue de métaphysique et de morale*, **31**: 205-268.

Nagel, Ernest (1961), *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, London.

Nelson, Leonard (1959), *Beiträge zur Philosophie der Logik und Mathematik*, Frankfurt a. M.

Neri Castañeda, Hector (1960), »"7 + 5 = 12" as a synthetic proposition«, *Philosophy and Phenomenological Research*, **21**: 141-158.

Newton, Isaac (1687), *Principia naturalis philosophia mathematica*, Londini.

Newton, Isaac (1717), *Opticks or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*, The Second Edition, with Additions, London.

Newton, Isaac (1726), *Principia naturalis philosophia mathematica*, editio tertia aucta et emendata, Londini.

*Newton, Isaac (tr. Rada), *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Introducción, traducción y notas de Eloy Rada, Madrid, 1998-2002. 2 vols. con paginación continuada.

Nicod, Jean (1969), *Geometry and induction*, containing *Geometry in the sensible world*, translated from the French by John Bell and *The logical problem of induction*, translated by Michael Woods. London.

Noll, Balduin (1936), *Kants und Fichtes Frage nach dem Ding*, Frankfurt a. M.

Noll, Balduin (1946), *Das Gestaltproblem in der Erkenntnistheorie Kants*, Bonn.

Ortega y Gasset, José (1962), »Kant«, en *Obras completas*, Madrid, 4:23-59.

Paneth, F. A. (1955/56), »Die Erkenntnis des Weltbaus durch Thomas Wright und Immanuel Kant«, *Kantstudien*, **47**: 337-349.

Pap, Arthur (1944), »The different kinds of a priori«, *Philosophical Review*, **53**: 465-484.

Parsons, Charles (1964), »Infinity and Kant's conception of the "possibility of experience"«, *Philosophical Review*, **73**: 182-197.

Paton, Herbert James (1930), »Is the transcendental deduction a patchwork?«, en Paton 1951, pp. 65-90. (Publicado originalmente en *Proceedings of the Aristotelean Society*).

Paton, Herbert James (1936), *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary on the First Half of the* Kritik der reinen Vernunft, London. 2 vols.

Paton, Herbert James (1947), *The Categorical Imperative*, London.

Paton, Herbert James (1951), *In Defense of Reason*. London.

Paton, Herbert James (1957/58), »Formal and transcendental logic«, *Kantstudien*, **49**: 245-263.

Pears, David F. (1952), »The incongruity of counterparts«, *Mind*, **61**: 78-81.

Pereyra, Benedictus (1562), *De communis omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*, Roma.

Petersen, Peter (1921), *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Hamburg.

Pichler, H. (1937), *Einführung in die Kategorienlehre*, Berlin.

Platonis Opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxonii, 1900-1907. 5 vols. (Cito a Platón por esta edición; como es habitual, doy las páginas según la edición de Henri Estienne, Paris 1578).

Poincaré, Henri (1887), »Sur les hypothèses fondamentales de la géométrie«, *Bulletin de la Société Mathématique de France*, **15**: 203-216.

Poincaré, Henri (1902), *La science et l'hypothèse*, Paris.

Poincaré, Henri (1905), *La valeur de la science*, Paris. (Mis citas remiten a la reimpresión publicada por Flammarion en 1970).

Poincaré, Henri (1908), *Science et méthode*, Paris.

*Polonoff, I. I. (1973), *Force, Cosmos, Monads and Other Themes of Kants Early Thought*, Bonn.

*Posy, Carl J., ed. (1992), *Kant's Philosophy of Mathematics*, Dordrecht.

*Prauß, Gerold (1971), *Erscheinung bei Kant: ein Problem der Kritik der reinen Vernunft*, Berlin.

Price, H. H. (1961), *Perception*, London. (1ª edición: 1932).

Quine, Willard van Orman (1951), »Two dogmas of empiricism«, *Philosophical Review*, **60**: 20-43.

*Rábade Romeo, Sergio (1969), *Kant: Problemas gnoseológicos de la »Crítica de la razón pura«*. Madrid.

Ratke, Heinrich (1929), *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig.

Reich, Klaus (1932), *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*, Berlin.

Reich, Klaus (1958), Einleitung zu Immanuel Kants *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Hamburg. (Meiners Philosophische Bibliothek).

Reidemeister, Kurt (1957), »Über den Unterschied der Gegenden im Raume«, en K. Reidemeister, *Raum und Zahl*, Berlin, pp. 53-69.

Reinhold, Karl Leonhard (1789), *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Jena.

Remnant, P. (1963), »Incongruous counterparts and absolute space«, *Mind*, **72**: 393-399.

Rickert, Heinrich (1924), *Kant als Philosoph der modernen Kultur: ein Geschichtsphilosophischer Versuch*, Tübingen.

Riehl, Alois (1908), *Der philosophische Kritizismus: Geschichte und System*, 1. Band: Geschichte des philosophischen Kritizismus, zweite, neu verfaßte Auflage, Leipzig.

*Ritzel, W. (1975), *Immanuel Kant zur Person*, Bonn.

Robinson, Lewis (1924), »Contribution à l'histoire de l'évolution philosophique de Kant«, *Revue de Métaphysique et de Morale*, **31**: 269-353.

Rohault, Jacques (1671), *Traité de physique*, Paris. 2 vols.

*Rosales, Alberto (1993), *Siete ensayos sobre Kant*, Mérida de los Andes.

Rotenstreich, Nathan (1965), *Experience and its Systematization: Studies in Kant*, The Hague.

*Rousset, B (1967), *La doctrine kantienne de l'objectivité*, Paris.

Royce, Josiah (1892), *The Spirit of Modern Philosophy*, Boston.

Royce, Josiah (1916), *Lectures on Modern Idealism*, New Haven.

*Sachta, P. (1975), *Die Theorie der Kausalität in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Meisenheim.

Sarmiento, Gustavo (2004), *La aporía de la división en Kant*, Baruta (Venezuela).

Sartre, Jean-Paul (1940), *L'imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris.

Sartre, Jean-Paul (1943), *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Paris.

*Schäfer, Lothar (1966), *Kants Metaphysik der Natur*, Berlin.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (WW), *Werke*, herausgegeben von Manfred Schröter, München, 1927-1954. 12 vols.

Schneeberger, Guido (1952), *Kants Konzeption der Modalbegriffe*, Basel.

Scholz, Heinrich (1924), »Das Vermächtnis der Kantischen Lehre vom Raum und von der Zeit«, *Kantstudien*, **29**: 21-69.

Scholz, Heinrich (1930), »Axiomatik der Alten«, *Blätter für deutsche Philosophie*, **4**: 259-278 (reproducido en Scholz 1961, pp. 27-44).

Scholz, Heinrich (1944). »Einführung in die Kantische Philosophie«, en Scholz 1961, pp. 152-218.

Scholz, Heinrich (1955), »Eine Topologie der Zeit im Kantischen Sinne«, *Dialectica*, **9**: 66-113.

Scholz, Heinrich (1956), »Zur Kantischen Lehre von der Zeit«, *Archiv für Philosophie*, **6**: 60-69.

Scholz, Heinrich (1961), *Mathesis Universalis: Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, Darmstadt.

Schopenhauer, Arthur (SW), *Sämtliche Werke*, nach der ersten, von J. Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher, Wiesbaden, 1948-1961. 7 vols.

Schrader, George (1949), »The thing in itself in Kantian philosophy«, *Review of Metaphysics*, **2**: 30-44.

Schrader, George (1950/51), »The transcendental ideality and empirical reality of Kant's space and time«, *Review of Metaphysics*, **4**: 507-536.

Schrader, George (1953/54), »The status of teleological judgment in the critical philosophy«, *Kantstudien*, **45**: 204-235.

Schrader, George (1957/58), »Kant's theory of concepts«, *Kantstudien*, **49**: 264-278.

Schultz, Johann (1784), *Über des Herrn Professor Kants Kritik der reinen Vernunft*, Königsberg.

Schultz, Johann (1789/92), *Prüfung der Kantischen Critik der reinen Vernunft*, Königberg.

Schulz, Walter (1957), *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen.

Schütz, Ludwig (1895), *Thomas-Lexikon*, Paderborn.

Schwarz, Hermann, ed. (1907), *Immanuel Kant: Ein Lebensbild nach Darstellungen der Zeitgenossen Borowski, Jachmann, Wasianski*, zweite Auflage, Halle a. S.

Sennert, Daniel (1676), *Epitome scientiae naturalis*, apud Danielis Sennerti operum in 6 tomos divisorum editio novissima, caeteris omnibus tum correctior, tum auctior tomo uno, Lugduni.

Sérrus, Charles (1930), *L'esthétique transcendentale et la science moderne*, Paris.

Siegel, Carl (1925), »Die Antinomienlehre am Lichte der Dissertation«, *Kantstudien*, **30**: 67-86.

Smart, Harold R. (1955), »Two views on Kant and formal logic«, *Philosophy and Phenomenological Research*, **16**: 155-171.

Smith, A. H. (1947), *Kantian Studies*, Oxford.

Smith, Norman Kemp (1923), *A Commentary to Kant's »Critique of pure reason«*, Second edition, New York.

Spinoza, Benedictus (1663), *Renati Descartes Principiorum Philosophiae pars I et II more geometrico demonstratae*, Amstelodami.

Spinoza, Benedictus (1677), *Ethica ordine geometrico demonstrata*, en *Opera posthuma*, Amstelodami.

Sternberg, Kurt (1926), »Über den Unterschied von analytischen und synthetischen Urteilen: Ein Beitrag zur Lösung des Problems der Urteilsmodalität«, *Kantstudien*, **31**: 171-200.

Strawson, P. F. (1966), *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's »Critique of pure reason«*, London.

*Stuhlmann-Laeisz, R. (1975), *Kants Logik: eine Interpretation auf der Grundlage von Vorlesungen, veröffentlichten Werken und Nachlaß*, Berlin.

*Swing, T.K. (1969), *Kant's Transcendental Logic*, New Haven.

*Takeda, Sueo (1969), *Kant und das Problem der Analogie: eine Forschung nach dem Logos der Kantischen Philosophie*, Den Haag.

Tetens, Johann Nicholas (1777), *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Leipzig.

Tetens, Johann Nicolas (1913), *Über die allgemeine speculativische Philosophie: Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung*, Erster Band, Besorgt von Wilhelm Uebele, Berlin.

Thesaurus Linguae Graecae #E, Irvine, CA. (CD-ROM con fuentes helénicas y bizantinas, de donde tomé todas las citas griegas del libro; una colección cada vez mayor está accesible mediante suscripción en la página web http://stephanus.tlg.uci.edu/indiv/weblogin).

Thomasius, Christian (1687), *Discours, welcher Gestalt man den Franzosen in gemeinem Leben und Wandel nachahmen solle* (reeditado como *Von Nachahmung der Franzosen*, nach den Ausgaben von 1687 und 1701, hrsg. von A. Sauer, Stuttgart, 1894).

Thomasius, Christian (1688), *Introductio ad philosophiam aulicam, seu lineae primae libri de prudentia cogitandi et ratiocinandi, ubi ostenditur media inter praejudicia Cartesianorum*, Lipsiae.

Thümmig, Ludwig Philipp (1725/26), *Institutiones philosophiae Wolfianae, in usus academicos adornatae*, Lipsiae.

Tonelli, Giorgio (1959), *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768: Saggio di sociologia de la conoscenza*, Vol. I, Torino.

Tonelli, Giorgio (1959a), »Der Streit über die mathematische Methode in der Philosophie der ersten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts und die Entstehung von Kants Schrift über die Deutlichkeit«, *Archiv für Philosophie*, **9**: 37-66.

Tonelli, Giorgio (1963), »Die Umwälzung von 1769 bei Kant«, *Kantstudien*, **4**: 369-375.

Torretti, Roberto (1961), »Kant, filósofo del más acá«, *La Torre*, **34**: 161-179. (Reproducido en Cordua y Torretti 1992, pp. 1-18).

Torretti, Roberto (1963), »Finitud del hombre y límites de conocimiento en Descartes y Leibniz«, *Anales de la Universidad de Chile* (NS), 1**28**: 35-58.

Torretti, Roberto (1963), »Sobre el significado del imperativo categórico«, *Revista de Filosofía* (Chile), **10**(1): 45-66. (Reproducido en Cordua y Torretti 1992, pp. 153-166).

Torretti, Roberto (1970), »On the Subjectivity of Objective Space«, en Beck 1974, pp. 111-116. (Versión castellana en Cordua y Torretti 1992, pp. 47-52).

Torretti, Roberto (1971), »Die Frage nach der Einheit der Welt bei Kant«, *Kantstudien*, **72**: 77-97. (Versión castellana en Cordua y Torretti 1992, pp. 19-46).

Torretti, Roberto (1973), »Juicios sintéticos a priori«, *Cuadernos de Filosofía*, **11**(20): 297-320. (Reproducido en Cordua y Torretti 1992, pp. 105-130).

Torretti, Roberto (1974), »La geometría en el pensamiento de Kant«, *Anales del Seminario de Metafísica*, **9**: 9-60. (Reproducido en Cordua y Torretti 1992, pp. 53-103).

Torretti, Roberto (1978), *Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré*, Dordrecht.

Torretti, Roberto (1982), Reseña de Buroker 1981, *Diálogos*, **39**: 163–167.

Torretti, Roberto (1987), »La determinación omnímoda de las cosas y el fenomenismo de Kant«, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, **13**: 132–141. (Reproducido en Cordua y Torretti 1992, pp. 53-103)

Torretti, Roberto (1990), *Creative Understanding: Philosophical Reflections on Physics*, Chicago.

Torretti, Roberto (1996), »Las analogías de la experiencia de Kant y la filosofía de la física«, *Anales de la Universidad de Chile*, Sexta Serie, **4**: 77–96. (Versión inglesa corregida y ampliada en Torretti 1999, pp. 120-138).

Torretti, Roberto (1998), *El Paraíso de Cantor: La tradición conjuntista en la filosofía matemática*, Santiago de Chile.

Torretti, Roberto (1999), *The Philosophy of Physics*, Cambridge.

Torretti, Roberto (2005), »Intuición pura«, en César Ojeda y Alejandro Ramírez, eds., *El sentimiento de lo humano en las ciencias, la filosofía y las artes: homenaje al Profesor Félix Schwartzmann Turkenich*, Santiago de Chile, pp. 111-134.

Trendelenburg, Adolf (1846), *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin.

Überweg, Friedrich, Max Frischeisen Köhler y Willy Moog (1958), *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Dritter Teil: Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts, 14. Auflage, Darmstadt.

Vaihinger, Hans (1881/92), *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart. 2 tomos.

Vaihinger, Hans (1902), »Aus zwei Festschriften, Beiträge zum Verständnis der Analytik und der Dialektik in der Kritik der reinen Vernunft«, *Kantstudien*, **7**: 99-119.

van Cleve, James y Robert E. Frederick, eds. (1991), *The Philosophy of Right and Left: Incongruent Counterparts and the Nature of Space*, Dordrecht.

*Villacañas Berlanga, J. L. (1980), *La formación de la Crítica de la razón pura*, Valencia.

Vleeschauwer, Herman Jean de (1932), »La genèse de la méthode mathématique de Wolff: Contribution à l'histoire des idées au XVIIIe

siécle«, *Revue belge de philologie et d'histoire*, **11**: 651-677.

Vleeschauwer, Herman Jean de (1934/37), *La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant*, Anvers. 3 vols.

Vleeschauwer, Herman Jean de (1938), »Les antinomies kantiennes et la Clavis universalis d'Arthur Collier«, *Mind*, **47**: 303-320.

Vleeschauwer, Herman Jean de (1939), *L'évolution de la pensée kantienne*, Paris.

Vleeschauwer, Herman Jean de (1957), »A survey of Kantian philosophy«, *Review of metaphysics*, **11**: 122-142.

Vleeschauwer, Herman Jean de (1963a), »Études kantiennes contemporaines«, *Kantstudien*, **54**: 63-119.

Vleeschauwer, Herman Jean de (1963b), »Wie ich jetzt die Kritik der reinen Vernunft entwicklungsgeschichtlich lese«, *Kantstudien*, **54**: 351-368.

*Vogel, K. (1974), *Kant und die Paradoxien der Vielheit; die Monadenlehre in Kants philosophischer Entwicklung bis zum Antinomienkapitel der Kritik der reinen Vernunft*, Meisenheim.

Vollrath, Ernst (1962), »Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine Metaphysica specialis«, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, **16**: 258-284.

Vuillemin, Jules (1954), *L'héritage kantien et la révolution copernicienne: Fichte. Cohen, Heidegger*, Paris.

Vuillemin, Jules (1955), *Physique et métaphysique kantiennes*, Paris.

Vuillemin, Jules (1960/61), »Reflexionen über Kants Logik«, *Kantstudien*, **52**: 310-335.

Vuillemin, Jules (1969), »The Kantian theory of space in the light of groups of transformations«, en Beck 1969a, pp. 141-159.

Wagner, Hans (1961/62), »Zur Kantinterpretation der Gegenwart: Rudolf Zocher und Heinz Heimsoeth«, *Kantstudien*, **53**: 235-254.

Waismann, Friedrich (1961), »The decline and fall of causality«, en A. C. Crombie, ed., *Turning Points in Physics*, New York, pp. 84-154.

Waismann, Friedrich (1955), »Verifiability«, en Anthony Flew, ed., *Logic and Language*, First series, Oxford, pp. 17-144.

*Walker, R. C. S. (1978), *Kant*, London.

Walsh, W. H. (1940a), »Two functions of the intellect«, *Mind*, **49**: 224-227.

Walsh, W. H. (1940b), »Kant's conception of scientific knowledge«, *Mind*, **49**: 445-450.

Walsh, W. H. (1947), *Reason and experience*, Oxford.

Walsh, W. H. (1953/54), »Categories«, *Kantstudien*, **45**: 74-285.

Walsh, W. H. (1957/58), »Schematism«. *Kantstudien*, **49**: 95-106.

*Walsh, W. H. (1975), *Kant's criticism of metaphysics*, Edinburgh.

Wasianski, Ehregott Andreas Christoph (1804), *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren: Ein Beitrag zur Kenntnis seines Charakters und häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm*. (Reproducido en Schwarz 1907, pp. 247-391).

Weil, Eric (1963), *Problèmes kantiens*, Paris.

Weizsäcker, Carl F. von (1949), *Zum Weltbild der Physik*, 4. Auflage, Zürich.

Weldon, T. D. (1958), *Kant's Critique of pure reason*, Second edition, Oxford.

Weyl, Hermann (1928), *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, München. (Versión inglesa, corregida y aumentada por el autor: *Philosophy of mathematics and natural science*, Princeton 1959).

White, Morton G. (1952), »The analytic and the synthetic: An untenable dualism«, en L. Linsky, ed., *Semantics and the philosophy of language*, Urbana IL, pp. 316-330.

Whitrow, G. J. (1961), *The natural philosophy of time*, London.

Wild, John y Coblitz, J. L. (1948), »On the distinction between the analytic and the synthetic«, *Philosophy and Phenomenological Research*, **8**: 651-667.

Wittgenstein, Ludwig (1922), *Tractatus Logico-Philosophicus*, London. (Publicado originalmente como »Logisch-philosophische Abhandlungen«, en *Annalen der Naturphilosophie*, **14 (**1921)).

Wolff, Christian (1736), *Philosopia prima sive Ontologia*, Frankfurt y Leipzig. (Mis citas remiten a la edición facsimilar al cuidado de J. École, Darmstadt 1962).

Wolff, Christian (1738), *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur*, Francofurti et Lipsiae.

Wolff, Christian (1740), *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata; praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere*, 3ª ed., Francofurti et Lipsiae.

Wolff, Christian (1751), *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Halle.

*Wolff, Michael (1995), *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*, Frankfurt a. M.

Wolff, Robert Paul (1963), *Kant's theory of mental activity: A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of pure reason*, Cambridge MA.

Wundt, Max (1924), *Kant als Metaphysiker: Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart.

Wundt, Max (1939), *Die deutsche Schulmetaphysik im 17. Jahrhundert*, Tübingen.

Wundt, Max (1945), *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen.

Zantop, Hans (1953/54), »Über das Problem einer Selbstkritik der Vernunft«, *Kantstudien*, **45**: 297-313.

Zocher, Rudolf (1954), »Kants transzendentale Deduktion der Kategorien«, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, **8**: 161-194.

Zocher, Rudolf (1958), »Zu Kants transzendentaler Deduktion der Ideen der reinen Vernunft«, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, **12**: 43-58.

Zocher, Rudolf (1959), *Kants Grundlehre*, Erlangen.

Zubiri, Xavier (1963), *Cinco lecciones de filosofía*, Lección 1ª: Kant, Madrid.

Índice de conceptos y nombres propios

Cómo usar este índice

Los nombres de personas remiten también a sus derivados, por ejemplo, ‘Spinoza’ a ‘spinocista’ y ‘spinocismo’.

Si el lector tiene ya alguna familiaridad con la filosofía de Kant, le conviene dar un vistazo rápido a todas las entradas del índice, para hacerse una idea de qué puede hallar en él y cómo buscarlo.

a priori 45, 224-225, 226, 231, 240-243, 247, 257, 308, 309, 323-324; relativo y cambiante 493, 871

Academia de Berlín 83, 84

acción a distancia 606, 608, 906

Ackermann, Wilhelm 943

Adickes, Erich 184, 310, 661, 743, 765, 816, 842, 849, 851, 891, 917, 926, 930, 931

afección 207, 210, 226, 231, 242, 563, 659, 660, 699, 920-921; doble (*doppelte Affektion*) 930-931

afinidad 396, 405, 406, 410, 413, 418, 419-422, 434-435, 637-641

Allen, J. W. 787

alma, *véase bajo* simple

alma y cuerpo 58, 62, 132, 152-155, 183-184, 203, 205, 663-664, 701

Alsted, J. Heinrich 54

analogía y concepción de lo suprasensible 379, 497, 543, 544, 697, 722, 737-738, 885, 888, 941

analogías de la experiencia 584-612, 911-912; principio general 586-587, 912

Angelus Silesius 490, 886

anticipaciones de la percepción 577-580; conocimiento a priori admitido por Hume 579-580
antinomia de la razón pura 185-189, 192-196, 198-199, 271, 707-714, 746-749, 814, 815, 822-823, 937, 838, 839, 935; antecedentes en la obra de Bacon 746
“antinomia” o “antinomias” 814; conexión entre las antinomias tercera y cuarta 797, 747
antinomia de la divisibilidad 145-147, 151, 188-189, 193-194 218, 708, 747-749, 838, 921-922
antinomia de la libertad 708-714, 747
antinomia de la necesidad y la contingencia 709-711, 747
antinomia del mundo infinito y eterno 195-196, 220, 245-246, 597, 708, 747-749
antinomias e idealismo trascendental 186-189, 194-196, 218, 220, 515
apariencia e ilusión 275, 752-754
apariencia y fenómeno 211=212 752-754
apercepción 381, 395, 430, 701; conciencia de libertad 726; unidad trascendental de la, 410-411-429, 435, 464, 469, 586-587
apercepción trascendental 267, 350, 395, 405, 406, 410, 424-425, 429, 462, 821, 878-880; difiere de apercepción empírica 465, 887; no es una conciencia sobrehumana 866, 871; sus condiciones 413, 438
aprehensión 381, 392, 433; siempre sucesiva 852; síntesis empírica 499, 867
Aristóteles 43, 47, 52, 56, 104, 114, 115, 116, 122, 133, 178, 197, 202, 253, 315, 531, 545, 784, 785, 786, 802, 803, 844, 876
aritmética: ¿ciencia del tiempo? 248, 249, 832; “sintesis puramente intelectual” 832; sus verdades ¿son sintéticas o analíticas? 320, 851
armonía preestablecida 58, 205, 712-713, 714, 934,; entre entendimiento y sensibilidad 887
Arnoldt, Emil 360
Arquímedes 895
Arquitas de Tarento 104, 799
astronomía 133-137

atomismo 593-594
atracción y repulsión 147-150
autonomía de la razón 339, 340, 514, 726-728, 738, 936
axioma de Pasch 254, 833
axioma del infinito 850
axiomas 107, 253, 500
axiomas de la intuición 574-578, 911-912

Bacon, Francis 746
Bauch, Bruno 85
Baumeister, Friedrich Christian 160, 161, 891
Baumer, William H. 859
Baumgarten, Alexander Gottlieb 48, 52, 61, 344, 346, 446, 468, 766, 785, 789, 803, 812, 819, 822, 828, 875, 880, 891, 897
Bayle, Pierre 922
Beattie, James 793
Beck, Jacob Sigismund 768-772, 864, 848, 913, 918-919
Beck, Lewis White 848, 939
bello, apreciación de lo 761-762
Beloselsky, Alexander Michalowitsch, príncipe de 829
Beltrami, Eugenio 107
Berkeley, George 99, 279, 398, 673, 674, 676, 750, 864
Bernoulli, Daniel 907, 908
Bernoulli, Johann 839
Bertram, Johann Friedrich 327
Beth, Evert Willem 800
bien sumo 729, 730
Big bang 909
Bilfinger, Georg Bernhard 785
Bird, Graham 901
Bocheñski, I. J. 892
Bólyai, János 103, 106, 189, 831

Bolzano, Bernhard 883
Bonitz, Hermann 876
Bonnet, Charles 923
Boole, George 892
Boyle, Robert 750
Bradley, Francis Herbert 839
Brouwer, Luitzen Egbert Jan 117
Budde, Franz 57, 788
Buffon, Georges-Louis Leclerc de 792, 834
Buridan, Jean 133
Buroker, Jill Vance 813

Calvino, Juan 787
cambio 249, 274
Campbell, L. 361
Campo, Mariano 890
cantidad 511, 903
Cantor, Georg 111, 117, 801
Carnap, Rudolf 835
Cassirer, Ernst 65, 565, 660, 812 813, 814 832, 862, 925
Cassirer, H. W. 576
categorías 228, 263, 289, 290, 332, 395-396, 414, 429, 430, 437, 438, 450, 483, 484, 504, 528, 529, 669, 843, 866, 869; condiciones de la experiencia 368, 378, 379, 411, 413-414, 416-417; definibles o indefinibles 532-533, 539, 687; difícil justificar su validez 365; función 304, 331, 869, 896; inaplicables a las cosas en sí 488-489, 496-498, 656, 658, 693; indistintamente aplicables a intuición sensible o intelectual 489; no dependen de la sensibilidad 519, 533, 541, 542, 687-688, 772; no tienen sentido separadas de nuestra sensibilidad 498, 533-535, 540-541, 656, 658, 687-688, 738, 886, 893, 924; referidas necesariamente a la experiencia sensible 377-379, 486, 686, 794; referidas necesariamente a alguna suerte de intuición sensible 377-379, 486, 686, 794; tabla 326-327, 331, 333-334, 517, 529-530, 564-566; defendida por Klaus Reich

774-780, 894; objeciones a la tabla 531-532, 894; orígenes de la tabla 326-327, 514-519, 763-765, 890; tercera categoría de cada grupo es síntesis de las dos primeras 944; usadas para pensar lo suprasensible 323, 486, 489, 494-498, 542-543, 737-738, 772; uso empírico y uso trascendental 687; ¿valen para toda inteligencia finita? 886; *véase también*: deducción trascendental

categorías del entendimiento e ideas de la razón 547-549, 773

categorías y funciones del juicio 415-416, 483-484, 521-522, 527-528, 764, 774

categorías y principios 564-567

Cauchy, Augustin-Louis 581

causalidad 70-71, 530, 539, 541-542,566-567, 585, 587, 599-600, 601-605, 607-612, 698, 699, 911-912, 930-931; base del pensamiento analógico 737-738; influencia de Hume sobre Kant 793, 905-906; ininteligibilidad de la relación causal, 71

causalidad y determinismo 909

Cayley, Arthur 107

Cervantes, Miguel de 530

Chiodi, Pietro 515

ciencia: condiciones para su “marcha segura” 42-43, 73; tanta ciencia en la física cuanto haya de matemática 580, 904; su definición, según Wolff 784; su tarea, según Newton 806, 906

Clarke, Samuel 120, 181, 198, 225

Clauberg, Johann 48

Clifford, William Kingdon 800

Coffa, Alberto 850

Cohen, Hermann 85, 240, 244, 554, 565, 660, 794, 900

colectivo y distributivo 717, 935

“como si” (*als ob*) 635-636, 641, 720

composición, *véase*: *Zusammensetzung*

concepto 228, 245, 393, 396, 404-406, 408, 521-522, 536, 826, 892-893, 944

conceptos a priori 78, 287, 309, 323-324, 332; distintos de las categorías 545-549; uso elénctico y uso dogmático 284-285; uso trascendental 78; *véase también*: categorías
“conceptos” de espacio y tiempo 225, 326, 768, 824, 825, 827, 851-852, 867-868
conceptos de la reflexión 546, 763, 897
conceptos de un objeto singular 715, 827
conceptos empíricos 212, 309, 396, 419-421, 441, 517, 536, 538
conceptos, historicidad de los 93-96, 420, 493, 871
conceptos simples son innumerables 517
conciencia, unidad analítica 641, 891-893; unidad objetiva y subjetiva 471-472, 474, 477-478, 480
conciencia de sí 341-343, 395, 400, 465, 701-706, 854; *véase también*: apercepción; posibilidad, conciencia de la
conciencia de sí y constitución del objeto externo 477, 680-684, 860, 887
conciencia empírica y mera intuición 368-369, 499, 883-884
conciencia inmediata y evidente, base de la metafísica 159-160, 162, 222-223, 343,
conocimiento 307-309, 401, 468-469; tipos de (según Wolff) 49, 58-59
conocimiento a priori 45, 76, 77-78, 80, 308, 560, 791-792; y posibilidad de la experiencia 304, 370, 372, 551, 552, 557-558, 560, 613, 861
conocimiento de las cosas perceptibles, no cuestionado por Kant 45, 274
conocimiento metafísico y conocimiento matemático 69-70, 72, 305, 319-320
conocimiento trascendental 79
constitutivo y regulativo, *véase*: regulativo y constitutivo
continuidad de las formas 623-624
continuidad y tiempo 877
continuo 114-116, 803; físico y matemático 835; lineal 116, 503
contrapartidas incongruentes 163-168, 170, 171, 172-177, 229, 827
Copérnico, Nicolás 134, 438, 864, 874
Cordua, Carla 15, 17, 892, 833, 898

cosa en sí 655-739, 917-942; afecta la mente 654, 660, 667, 677, 698-699; categorías referidas a 658; causa del fenómeno 207, 658-659, 711-712, 917; conocible por la inteligencia 208, 213, 272, 284, 667, 852-853; ¿corresponde una determinación suya a cada determinación de los fenómenos? 664-665; determinación positiva en la *metaphysica specialis* 700-722; en la metafísica práctico-dogmatica 285, 497-498, 697, 706-707, 723, 728, 729, 736-737, 885-886; existe indudablemente 656, 662, 697; fundamento del fenómeno 656, 677, 697=698, 917; ¿ilusión trascendental de la *metaphysica generalis*? 672; inconocible 271, 449, 657, 696; representación de la propia actividad del sujeto 920-921; talvez se eliminaría al suprimirse nuestra sensibilidad 662, 678, 681-682, 693, 926; tiene que ser algo independiente de la sensibilidad 679; transformaciones de este concepto según Cassirer 919; ¿una misma en la base de fenómenos externos e internos? 663, 681-682; *véase también*: nóumeno

"cosa en sí", "objeto trascendental", "nóumeno" 694, 924

cosa en sí y fenómeno 172, 186, 196, 197, 198, 199, 208, 213, 244, 271-272, 449-450, 488-489, 657, 664, 665-672, 677, 678, 696, 710-711, 712, 723, 815, 917, 918; identidad entre ambos 698

cosmología 50, 51, 52-53, 185-189, 193, 619, 707-714

Cotes, Roger 906

Couturat, Louis 173-175

Cramer, Wolfgang 880

crítica de la razón no es una teoría del conocimiento 46, 612-613; no puede basarse en la psicología 333, 335, 338-339; analiza conceptos ontológicos 854; como propedéutica y como *philosophia prima* 80-82, 552

crítica y metafísica 38, 40, 45, 65, 73, 74-75, 80, 82, 282, 305-306

Crusius, Christian August 48, 52, 57, 62-63, 64, 65, 71, 373, 445, 766, 786, 787, 788, 790, 810, 853, 875, 890

cualidades primarias y secundarias 202, 212-213, 751

Cudworth, Ralph 806

cuerpo y alma, *véase* alma y cuerpo

d'Alembert, Jean le Rond 907
Damerow *et al.* 807
dato bruto, ficción filosófica 459
Daval, Roger 83, 895
Davidson, Donald 887
deber moral 719, 731, 939, 941
Dedekind, Richard 581, 803, 851
deducción empírica 334, 335, 340, 363-364, 859-860
"deducción metafísica" 331-332, 416, 484, 498, 515-532, 758-760, 774-780
deducción trascendental 223, 288-289, 325, 326, 329-330, 332, 334, 340, 341-342, 364-365, 369, 370, 377, 383-384, 387, 413-414, 450, 483, 484, 511-512, 518, 519, 520-521, 551, 668; alternativas a deducción kantiana 373, 512-513; cuestión del texto 353-362, 382, 426, 858, 864, 867-868; deducción de las Ideas 627; deducción objetiva y deducción subjetiva 355-357, 371, 375, 377, 379, 409-410, 414; ¿puede la crítica prescindir de ella? 857-858; *quaestio juris* y *quaestio facti*, 363, 516; versión de la primera edición (1781) 359-362, 363-452; estratos distinguidos en ella por Kemp Smith 858-859; versión de la segunda edición (1787) 453-514; censurada por Heidegger y Schopenhauer 355; consta de dos etapas 455, 484, 485
demostración: no más de una para cada tesis 240, 829-830
definición 222, 318, 532-533, 848
definición recursiva 851
Dellian, Eduard 907
Des Bosses, Barthélemy 818
Desaguliers, John Teophilus 810
Descartes, René 47, 48, 56, 58, 89, 100, 152, 153, 202, 203, 204, 205, 208, 266, 268, 274, 324, 325, 540, 562, 673, 674, 680, 683, 750, 785, 786, 787, 788, 806, 808
determinación omnímoda de todo lo existente 61, 611, 713
determinismo 65, 609-610, 711-712
determinismo y causalidad 909
Diels, Hermann 799, 876, 883

Dilthey, Wilhelm 754
dimensión 118, 835
Dios 52, 54, 58, 68, 135, 136, 137, 140, 141, 181, 182, 217, 219, 263, 285, 286, 374, 379, 465, 470, 513, 544, 546, 548, 574, 618, 629, 656, 697, 711, 715, 718-719, 721-722, 729-737, 792, 818, 821, 827, 828, 885, 886, 912, 942; hipótesis para unificación de la experiencia 719-722; prueba moral de su existencia 732-733, 939; prueba ontológica de su existencia, 66, 68-69, 208, 571, 719, 893-894; su Idea surge de la ley moral 734-735
Dios, libertad, inmortalidad 44, 45, 55, 722, 729, 937-938
dogmatismo 192, 815-816; despertar del sueño dogmático 187, 190, 191-192, 814-815
Dohna-Wundlacken, Heinrich Graf zu, 181
doxa (dÒja) 202, 817
Du Châtelet, Gabrielle Émilie Le Tonnelier de Breteuil 810
Duhamel, Jean-Baptiste 810
Duisburg, manuscrito de 327

Eberhard, Johann August 838, 848, 849, 864
Einstein, Albert 905
Eisler, Rudolf 922
empirismo aparente de Kant hacia 1765: 158, 849
energía, conservación de la 591
ens realissimum 68, 618, 656, 716-718, 792, 827
entendimiento 78, 309, 322-323, 332-333, 430, 431, 441, 458, 467, 468, 503-504, 518-522; actúa sobre el sentido interno 507-511, 705; ¿cómo es posible? 356, 375, 380, 381, 430; es eterno e invariable 222, 520; incapaz de conocer la existencia por sí solo 67, 208, 286, 571, 572; legislador de la naturaleza 438-446, 447, 511-512, 632, 639-640; uso lógico 211-212, 322, 441, 558-559; uso real 211-212, 284, 441, 667, 843-844; uso trascendental 78, 441, 687-688, 928
entendimiento e imaginación 430-431, 454-455, 460, 461, 505, 511, 540, 760-763

entendimiento finito y entendimiento infinito 465, 469-470, 482, 487-488, 573=574, 943
entendimiento y sensibilidad, *véase*: sensibilidad y entendimiento
equivalencia, principio de 213
Erdmann, Benno 85, 184, 868, 869, 921, 925, 926
Erdmann, Johann Eduard 516
espacio, concebido como conjunto de puntos 111-112, 802; con más de tres dimensiones 129; concebido como modalidad del tiempo 276, 826; curvatura 118, 800; infinitamente divisible 114, 143-145, 188, 273, 801-802, 838; infinito en extensión 104, 113, 244-246, 255, 754-756; lugar del alma en el espacio 62, 152-156, 184; no es un objeto 242, 829; "ocuparlo" y "llenarlo" 146-147, 154-156; polémica entre leibnizianos y newtonianos 72, 102, 119-125, 142-143, 198, 813-814; "precede a las cosas" 167, 169, 172, 173-174, 178, 179-180, 182, 190, 195, 196, 243, 272, 838; "regiones" (*Gegenden*) 163-178; representación intuitiva, no conceptual 170, 227, 239, 244-247, 255; *spatium dabile* y *spatium cogitabile* 745-746; su estructura, según se lo concibe en el siglo XVIII 110-118; tridimensional 117, 127-130; único 96-97, 869; "uniforme e indeterminado" 258; vocablo polisémico 93
espacio absoluto 88, 121-124, 150-151, 161-162, 167, 168, 169, 180, 196, 242-243
espacio de los cuerpos es el tema de Kant 98, 102, 109, 743
espacio físico y geométrico 102-106, 129-130, 143, 273, 799
espacio métrico 109, 256, 259
espacios abstractos 103, 108-109, 111, 129, 805
espacios perceptuales 93, 96-101, 743-745
espacio y Dios 137, 181-182, 217, 827-828
espacio y tiempo 87-290, 499, 510, 561, 797-844, 893, 932; concepción leibniziana 92, 120-121, 125, 126, 127-128, 140, 143, 161, 179, 225-226, 273; concepción "newtoniana" 92, 121-124, 125-126, 137, 161, 162, 179, 180-181, 183, 196-197, 798-799; "conceptos del entendimiento puro" 768, 851-852; doctrina crítica 62, 76, 90, 170, 179, 181-182, 187, 209, 213, 224-282, 289-290, 365, 499-501, 743-746, 754-756; imposible percibirlos vacíos 243, 588, 589, 592, 599; leyes de la actividad

coordinadora de la mente (Kant 1770) 261-262, 501; participación del espacio en la determinación del tiempo 539, 592-593, 680-685, 889-890; participación del tiempo en la representación del espacio 389-390, 393, 428; productos de la imaginación 234; su idealidad comparada con la subjetividad de las cualidades secundarias, 820; su representación demanda una síntesis 368, 391, 392-393, 400

especificación, principio de la 622, 633, 636, 910-911

espontaneidad 232, 236, 238, 263, 267, 340, 381, 392, 431, 454, 508-509, 571, 699, 854, 936-937; ¿temporal o intemporal? 563

esquematismo 534-544, 889; vinculado al tiempo 507-508, 535, 538; vinculado también al espacio 511, 538-539

Esquilo 95

estabilidad de apariencias sensibles requerida para que opere el entendimiento 422, 598-599, 612, 641, 915

Euclides 56, 104, 106, 113, 129, 143, 251, 252, 253, 255, 802, 805, 810, 811

Euclides y la concepción aristotélica de la ciencia 787-788

Euler, Leonhard 162, 907, 908

Ewing, A. C. 825

existencia 569-572, 903; “complemento de la posibilidad” 60; existencia del objeto no depende del sujeto humano 370; injustificable fuera del campo de la experiencia posible 662; no es una realidad 571, 893-894; no puede concebirse analógicamente 697; *quicquid est, est alicubi et aliquando* 62, 283; revelada por la sensación 62, 67, 210, 213, 286, 570, 571, 578, 661, 662, 671, 697, 903

existencia y determinación omnímoda de las cosas 61

existencia y posibilidad: indiscernibles para entendimiento infinito 482, 572-574

existencia y tiempo 816, 830-831

experiencia 158, 211-212, 307, 343, 424, 473, 506, 552-557, 641-643, 762; acepción más amplia del término 899-900, 936; científica y ordinaria 554-557, 585-588; condiciones formales necesarias no son suficientes 421-422, 598, 634-639; estática y dinámica 562, 612, 642-643, 901; fuentes 374-376, 381-382, 424, 430; interpretación de Hermann Cohen,

900-901; materia y forma 559-561, 570; posibilidad 370, 371, 432, 434, 435, 436, 467, 552, 558, 586, 915; totalidad 438, 482, 614, 642-643; unicidad 417; unidad sistemática 622, 629, 721
experimento nulo 904
exposición (*Erörterung*) de conceptos 157-159, 222-223, 848
exposición metafísica del espacio y el tiempo 222-246, 342-343, 515, 758-760
exposición trascendental del espacio y el tiempo 223, 247-259, 515

facultad 333, 343-350, 817, 819; no es lo mismo que fuerza 344, 819, 855, 913, 914
facultad de juzgar, *véase*: juicio (*Urteilskraft*)
Faktum der Vernunft 728
Fang, J. 815
Feder, Johann Georg Heinrich 676, 841, 864, 925
felicidad 731, 938
fenómeno remite a algo distinto 678-679, 689; *véase también*: apariencia y fenómeno, cosa en sí y fenómeno
fe práctica racional 734-737
fe, saber y opinión 734-735
Feferman, Solomon 801
Feynman, Richard P. 909, 935
Fichte, Johann Gottlieb 81, 410, 531, 660, 853, 940
filosofía: definida por Wolff 49-50; uso del método deductivo 55-57
“filosofía popular” 49
fin, adecuación a (*Zweckmäßigkeit*) 549, 635-636, 638, 639, 915
Fischer, Kuno 85
física: tiene tanto de ciencia cuanto contenga de matemática 580, 904; no es apodíctica 444, 875
forma de la experiencia 417, 436, 437, 443, 559-560, 569-570, 687
forma del mundo 214-219, 262, 263, 285
formas de la sensibilidad 91, 96, 100-101, 182, 196, 236, 237-239, 261-264, 281

Fréchet, Maurice 109
Frederick, Robert E. 813
Frege, Gottlob 317, 320, 851, 883
Friedman, Michael 84
“fuera de nosotros” (*außer uns*) 680, 925
fuerza 122-123, 127, 146, 147, 148, 604, 605, 806, 807, 819; fuerza fundamental (*Grundkraft*) 348

Galileo Galilei 43, 103, 202, 750, 806, 807, 808
García Morente, Manuel 937
Garve, Christian 186, 190, 676, 795, 814, 815, 841, 864
Gauss, Carl Friedrich 118, 804, 831
Gemüt (mente) 344, 346, 398, 400, 448, 915
Gentleman’s Magazine 793
geometría, 799-800; construcción geométrica regulada por esquemas 258-259, 536; demostración geométrica e intuición 252-254, 833; sus verdades son sintéticas 128, 251; *véase también*: metafísica y geometría
geometría y doctrina crítica del espacio 247-248, 250-259
geometrías no euclidianas 103, 106-107, 110, 129, 250-252, 831
Gerresheim, Eduard 17
Geulincx, Arnold 153
Glare, P. C. W. 876
Goclenius, Rudolph 845
“gran luz de 1769” 187, 190
gravedad, asociada a movimiento planetario por Galileo 807-808; *qualitas occulta* 906; acción instantánea a distancia 606
Groos, Karl 793
Guéroult, Martial 918

Haering, Theodor 327
Hall, A. R. 807
Hall, Mary Boas 807

Hamann, Johann Georg 382
Hamelin, Octave 95
Hanson, Norwood Russell 806
Hartenstein, Gustav 937
Hartknoch, Johann Friedrich 918
Hartmann, Nicolai 85
Haym, Rudolf 858
Heath, Thomas L. 802, 810
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 531, 660, 789, 853, 919
Heidegger, Martin 85, 92, 355, 856
Heimsoeth, Heinz 85, 814, 890
Heinze, Max 764
Helmholtz, Hermann von 804
Henrich, Dieter 814
Heráclito 480
Herder, Johann Gottfried 117, 816
Herring, Herbert 918, 930
Herz, Marcus 79, 82, 288, 322, 323, 325, 326, 369, 491, 512, 667, 763, 839, 843, 845, 933
Hilbert, David 108, 943
"hilo conductor" para el descubrimiento de las categorías, *véase*: categorías, tabla; "deducción metafísica"
Hintikka, Jaakko 833
Hitler, Adolf 777
Hoffmann, Adolf Friedrich 62
Hoffmeister, Johannes 919
Höfler, A. 857
Hölderlin, Friedrich 15
homogeneidad, principio de la 622, 623-624, 636, 912
Hume, David 47, 70, 326, 673, 699, 750, 788, 793, 794, 814, 843, 859, 906
'Idea' e 'idea' 23, 897
ideal de la razón pura 714-722

idealidad del espacio 173, 831, 838
idealidad del espacio y el tiempo 359-261; asociada a la subjetividad de las cualidades secundarias 820; justificada por las antinomias 186-182, 815, 837, 838-839; “laguna” en la demostración de Kant 270-271; “principio cardinal de toda la metafísica” 90, 724; solución de las antinomias 839; “unica alternativa al espinocismo” 181-182
idealidad de los cuerpos 178, 199, 218, 220, 271-272, 274, 280, 399-400, 447, 664
idealidad del tiempo 197, 235; defendida por Leibniz 198; objetada por corresponsales de Kant 273-275, 839
idealismo problemático 673, 674, 680, 840
idealismo, refutaciones del 673-685
idealismo trascendental y realismo empírico 273, 274, 275, 400, 479-480, 674-675, 677-678, 819
Ideas de la razón 23, 546-549, 614-615, 626-628, 699-700, 720; conexión con formas del silogismo 615-617; deducción trascendental 627; función regulativa 618-630
ilusión (*Schein*) 275, 752-754
ilusión trascendental 546, 615, 618, 672, 696, 699-700, 827
imaginación 130, 131-132, 232,-238, 263, 267, 350, 381-382, 430-431, 433, 435, 436, 454-455, 460, 504-506, 511, 536-537, 760-763, 854; productiva 234, 237, 426-428, 505-506, 904; reproductiva 237, 392-393, 394, 426-428
indeterminismo en la física del siglo XX 608-612, 935
inercia 811, 604
infinito 220, 244-246, 822-823; potencial y actual 245-246, 747-749
inmortalidad del alma 44, 45, 55, 723, 729, 731, 732, 937-938, 940
innatismo rechazado por Kant 231, 241, 287, 309, 378, 846
interacción 128-129, 132, 137-138, 140, 148-150, 156, 207, 219, 530, 585, 599, 600, 603, 604, 605-608, 612
intuición formal y forma de la intuición 236-239, 257-259, 368-369, 500-506, 880
intuición intelectual 373, 705, 885

intuición pura 88, 172, 226, 227-239, 244-246, 252, 254, 309, 321, 350, 364-365, 368, 394, 850; relación con intuición empírica, 230-236, 239, 241-242, 427, 830
intuición sensible no es la única posible 884
intuición y pensamiento 283, 365-369, 466-469, 762, 860, 874

Jachmann, Reinhold Bernhard 793
Jacobi, Friedrich Heinrich 659, 679, 918
Jakob, Ludwig Heinrich 793, 897
Jammer, Max 806
Jones, Henry Stuart 876
juicio (*Urteil*) 306, 310-322, 521-522, 820, 874, 902; definición 478-479, 779, 845, 846-847, 857; tabla 523-527, 774-780
juicio (*Urteilskraft*) 621, 630-643, 913
juicios analíticos y sintéticos 310-327, 756-758
juicios a priori 310, 316
juicios categóricos 312, 590, 846-847
juicios de percepción y juicios de experiencia 472-478
juicios disyuntivos 882-883
juicios hipotéticos 530, 882-883
juicio y categorías 521, 527-530, 764-765, 774-780

Kant, Immanuel: datos biográficos 27-36, 47-48, 793, 794; declaraciones acerca de su propio pensamiento y obra 75, 179, 181-182, 186, 187, 289, 326, 353, 793, 794, 795; evolución intelectual 64, 119, 179-199, 287-290, 325-327, 399, 500-501, 725-726, 727-728, 735, 763-765, 807; fuentes para el estudio de su filosofía 83-86; interpretación realista e idealista 660-665, 667, 668; vínculos con la filosofía anterior 47-48, 89, 343-346, 445-447, 545, 746, 766-767, 797, 890, 891-892
Kant: obras citadas o comentadas (en orden cronológico):
Verdadera manera de calcular las fuerzas vivas 127-133
Historia natural del cielo 133-141
Nueva dilucidación 64, 72, 138, 215-217, 789, 791

Monadología física 138, 141-150, 153, 154, 188
Nueva concepción del movimiento y el reposo 150-151
Falsa sutileza de las figuras del silogismo 767
Unica base para demostrar la existencia de Dios 66, 72, 286
Concepto de las cantidades negativas 67-69, 72, 151-152
Sobre la nitidez de los principios 69-70, 73, 151,152, 157-1`61, 222-223, 342-343, 890
Sueños de un visionario 73, 152-157, 284
Diferencia entre las regiones del espacio 90, 91, 159, 160, 161-178, 797
De mundi 69, 90, 171, 190, 193, 195, 196, 199-239, 248, 252, 260, 263, 270, 284-287, 289, 399, 441, 501, 666-667, 689, 752, 764, 790, 822-823, 831-832, 839, 841, 912; comparado con la *Crítica de la razón pura* 90-91, 200, 238-239, 240, 259-263, 272, 276, 284-285, 822-823, 824, 852-853
Crítica de la razón pura: anuncios de su preparación 795, 841-842; declaraciones de Kant sobre su naturaleza y alcance 38, 45, 80, 81-83; ordenamiento interno 52; diferencias entre la primera y la segunda edición: enumeradas 856; comentadas 311, 353-355, 374-375, 430-431, 453-455, 460, 471, 486, 499, 502, 574, 577-578, 586-587, 589, 599, 600, 670, 690, 846-847, 864, 923-924; primera edición avalada en la segunda 354; prólogos 42-44, 355-357, 439-440, 772; Introducción 311-322; Estética trascendental 222-282, 500; Lógica trascendental: Introducción 336-389; Analítica de los conceptos 80, 322-532; Analítica de los principios 532-544, 564-612; Refutación del idealismo 680-683; Sobre el distingo entre fenómenos y nóumenos 533-534, 686-696; Anfibología de los conceptos de la reflexión 546; Dialéctica trascendental: Introducción y libro primero 546-549, 615-618, 874; Paralogismos de la razón pura 674-675, 700-707; Antinomia de la razón pura 185-189, 193-195, 199, 597, 618-619, 707-714; Ideal de la razón pura 66, 714-722, 827-828, 842; apéndices de la dialéctica 619-630; Metodología 532
Prolegómenos 42, 174, 248, 258, 311, 319, 321, 326, 327, 353, 357, 358, 474-478, 481-482, 491, 523, 581, 614, 676-678, 688, 737, 750, 793, 814, 815, 841, 847, 864, 874, 897, 898, 899, 901, 902, 917-918, 931-932, 932-933, 942, 944

Fundamentación de la metafísica de la moral 549, 725-726, 955, 917-918
Principios metafísicos de la ciencia natural 150, 170, 358-359, 453, 471, 479, 594, 595, 597, 603-604, 838, 855, 904, 905, 921-922, 932
¿Qué significa orientarse en el pensamiento? 170, 941
Crítica de la razón práctica 728, 773, 793
Crítica del juicio 549, 573, 627, 630-643, 751, 760-763, 897-898, 899-900, 910, 938, 939, 940, 942; primera introducción 83, 630, 632-633, 634, 635, 640, 913, 914, 915
Contra Eberhard 189, 234, 663-664, 837-838, 846, 849-850, 885, 887, 895, 898
La religión dentro de los límites de la mera razón 941, 942
Sobre un tono elegante en la filosofía 735, 941
Tratado de paz en la filosofía 937-938
Antropología 84, 233-234, 344, 346, 828, 861, 931
Lógica 84, 823-824, 848, 855, 940
Progresos de la metafísica 80-81, 83, 458-459, 489, 543-544, 723-724, 752-753, 791, 839-840, 862
Opus postumum 83, 132, 642-643, 745, 829, 920-921, 931
Kanter, Johann Jakob 794
Kästner, Abraham Gotthelf 754-756, 838
Kaulbach, Friedrich 812
Keill, John 810
Kepler, Johannes 134, 135, 799
Kiesewetter, Johann Gottfried Karl Christian 926
Klein, Felix 107
Knutzen, Martin 48, 132, 153, 207, 785
Kosmann, Johann Wilhelm Andreas 798, 859
Koyré, Alexandre 113, 836
Kranz, Walther 799, 876, 883
Kraus, Christian Jakob 703
Kroner, Richard 85, 918
Krüger, Gerhard 85

Lachièze-Rey, Pierre 85
Lagrange, Joseph-Louis 907
Lambert, Johann Heinrich 74, 273, 275, 794, 808, 816, 833, 839, 340, 891, 922
Lange, Heinrich 387, 813
Laplace, Pierre-Simon 137
Lehmann, Gerhard 83, 920-921, 931
Leibniz, Gottfried Wilhelm 47, 57, 58, 68, 92, 102, 110, 119, 120-121, 125, 126, 127, 128, 136, 140, 141, 161, 162, 178, 181, 195, 197, 198, 204, 205, 206, 207, 208, 225, 226, 238, 255, 273, 278, 309, 395, 546, 572, 713, 747, 805, 806, 907, 934; precursor de Kant 198, 805, 934
Leverrier, Urbain 870
Lewis, Clarence Irving 832, 892
ley y regla 875
leyes del movimiento de Newton 600, 602, 603, 604, 605, 906; corolarios V y VI a las 806
leyes naturales particulares y universales 442-445, 512, 633, 639-640, 899
libertad 339, 340, 631, 708-714, 723-728, 729, 797; y determinismo 65
Limitación del conocimiento por la crítica 76-77, 372, 378-379, 494, 657, 677-678, 690, 696
Liddell, Henry George 805
Lindsay, R. B. 805
Lobachevsky, Nicolai Ivanovich 103, 106, 107, 251, 831, 833
Locke, John 47, 99, 160, 225, 309, 335, 750, 825, 843, 846, 922
lógica: ¿son analíticas sus leyes? 849; son sintéticas según Russell 850
lógica trascendental 336-390
lógica y existencia 65-67
lógico (lo) y lo real, *véase:* real (lo) y lo lógico
Longuenesse, Béatrice 894, 913
Lossow, Daniel Friedrich von 837
Lutoslawski, Wincenty 799
Mach, Ernst 124-125
Machado, Antonio 831

magnitud extensa 576-577, 581-582
magnitud intensiva 577-580, 581-582
magnitudes negativas 67-68
Maier, Anneliese 750-751, 517, 893-894
Maimon, Salomon 491, 659, 918
Malebranche, Nicolas 47, 153, 842, 922
Margenau, Henry 805
Martin, Gottfried, 17, 77, 86
Marty, François, 17, 941
masa, conservación de la 595-598, 912-913
matemática: definida tradicionalmente como ciencia de la cantidad 63, 790-791; concepción formalista de Buffon 834; concepción kantiana en *Sobre la nitidez* (1764) 69-70, 800; es aplicable a la física 103, 178, 273, 320; sólo por eso es ciencia 580; *véase también*: aritmética, física, geometría
matemática y filosofía 56-57, 63, 69, 157, 209, 319-320,
materia del fenómeno 261, 286, 559-560, 570-571
Mathieu, Victor 83, 931
máximas de la razón 626
mecánica clásica 609-610
mecánica cuántica 610-611, 935
mecánica racional caracterizada como ciencia del tiempo 248, 831
medición 577, 581-584
Meier, Georg Friedrich 765, 825, 845, 891
Mendelssohn, Moses 74, 82, 152, 273, 838
Mente, *véase*: *Gemüt*
Méray, Charles 581
metafísica 47-57, 304, 305; “abismo sin fondo” 72; “aún no se ha escrito ninguna” 73; “baluarte de la religión y la moral” 55; “baluarte del bienestar social” 41, 78, 785; “ciencia del tránsito de lo sensible a lo suprasensible” 55, 795-796; “es ciencia o no es nada” 73; crisis de la metafísica dogmática 42, 43, 44, 72; crisis debida a contagio del entendimiento con la sensibilidad 283; definiciones de Aristóteles 786; definición de Crusius 63; definiciones de los wolffianos 785; distinguida

de la *philosophia prima* por Pereyra 53; fases dogmática, escéptica y crítica 791; importancia vital 41, 42, 44, 74; “imprescindible para la razón humana” 46; Kant enamorado de ella 72, 793; límites 76, 156-157, 372, 439-440, 493-494; método nuevo 73, 75, 157-161, 162; objetos propios de su estudio 44; organización tradicional 40, 49-53; posibilidad 44-45, 76-77, 440; su tarea propia es el análisis de conceptos 69-70; supone juicios sintéticos a priori 310, 319, 321
metafísica de la experiencia 304, 459, 370-372, 440, 551, 552, 553, 555, 557-563, 612-614
“metafísica de la metafísica” 83
metafísica práctico-dogmática 285, 497-498, 696, 706-707, 722-739, 772-773, 885-886
metafísica y cristianismo 41-42, 55
metafísica y geometría, conflicto entre, 141-142, 151-152, 250
metaphysica generalis y *metaphysica specialis* 51-55, 76-77; fuente de las tres disciplinas de la *metaphysica specialis* 547, 615, 617, 700
Micraelius, Johannes 785, 786
misterios de la religión 942
modalidad 569-574
mónadas 145-147, 154
More, Henry 806
Mosterín, Jesús 833, 896, 909
movimiento absoluto y relativo 122-124, 150
movimiento y tiempo 249
multiplicidad 380, 385-390, 433, 456, 503-504
multiplicidad pura 237, 257-258, 427-428, 436, 501-502, 538, 593
mundo 214, 219, 221-222, 597, 619, 707-708, 722, 748, 932-933; finito o infinito 104, 220; mejor de los mundos posibles 808-809, 818; *compositum substantiale* 221, 820; visión juvenil de Kant 138-139
mundo inteligible 213, 214, 218, 219, 285
mundo sensible 213, 214, 218, 219-222
Muys, Wijer Willem 810

Nabert, J. 932
Napoleón Bonaparte 137, 841
Natorp, Paul 660
naturaleza 438, 442, 445-449; adjetiva y sustantiva 446-447; todo lo que ella dispone es bueno para algún propósito 909-910; *véase también*: leyes naturales particulares y universales
naturaleza de la mente 448
naturaleza de la razón 620
navaja de Ockam 922
necesidad 569, 571-572, 718-719
necesidad y objetividad 403-407, 481-482, 867
neumática (ciencia de los espíritus) 53, 54
Newton, Isaac 73, 92, 102, 110, 113, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 135, 136, 137, 159, 161, 162, 179, 195, 197, 255, 554, 595, 601, 603, 605, 609, 798, 799, 806, 807, 900, 905, 906, 907
Nicod, Jean 802
nihil negativum 68, 895
nihil privativum 68
nominalismo 77
nóumeno 208, 686, 690, 694, 696, 723, 792, 820; en sentido negativo y en sentido positivo 690-693
número 536, 540, 832
números positivos y negativos 792

objetividad e intersubjetividad 480-481
objeto, concepción crítica del 329-331, 351, 352, 369, 397-414, 434-435, 439-440, 467-469, 668-670; referencia al 288-289, 323, 328-331, 369-370, 399, 401, 412, 468-469, 472, 534, 541, 670, 865-866; su existencia no depende del sujeto 370; *véase también*: presencia del objeto
objeto trascendental 78, 406, 411-413, 670-672, 695, 920; representación de la cosa en sí 693-696, 721-722, 924, 927
ocasionalismo 153
Ockam, Guillermo de 622, 912

omnitudo realitatis 618
ontología 40, 50, 52, 53, 54, 55, 77, 78, 79, 80, 100, 551, 795-796, 851-852, 897; de los fenómenos 440, 551, 613
oposición real 68-69; inadmisible entre cosas en sí 792
Paneth, F. A. 808
paralelas: postulado 5 de Euclides 106, 255, 799
Pasch, Moritz 254, 833
patchwork theory 360-362, 858-859
Paton, Herbert James 85, 362, 440, 490, 491, 551, 582, 584, 750, 839, 868, 880, 893, 903, 904
pensar y conocer 285, 455, 486, 494-498, 520, 737-738, 772-773, 885-886
percepción 872, 873
percepción e imaginación 234-235, 266-267, 433-434
Pereyra, Benedicto 53, 54
Petersen, Peter 784
Planck, Max 611, 905
Platón 47, 51, 202, 226, 284, 341, 347, 348, 794, 842
pluralidad de conciencias y unidad de la experiencia 268-269, 280, 425, 480-481, 869-870
Poincaré, Henri 107, 833, 835
posibilidad 60-61, 569-570
posibilidad lógica y posibilidad real 76, 534, 570, 791
posibilidad, conciencia de la 88, 245, 267, 269, 342, 343, 347-350, 375-376, 383, 389, 409, 558, 559-560
posibilidad y actualidad 268, 572-574
positivismo 808, 809
positivismo lógico 318, 319, 495
postulado 5 de Euclides, *véase*: paralelas
postulados de la razón práctica 729-733
Posy, Carl 833
práctica, primacía de la 855
predicables 545

presencia del objeto 210, 212, 819
principia convenientiae 912
principio de no contradicción 59-60, 789, 848, 849
principio de razón suficiente (o determinante) 59, 64, 65, 818, 849
principios de la lógica: distinguidos y confundidos 848-849; esquemas de juicios válidos 849
principios del entendimiento puro 564-612; conexión con las categorías 564-567; matemáticos y dinámicos 568, 582, 597-598, 911; regulativos y constitutivos 597-598, 911-913; *véase también*: analogías de la experiencia, anticipaciones de la percepción, axiomas de la intuición, modalidad
principios subjetivos y objetivos 642
progreso en el tiempo 448, 563, 642
prójimo 268-269
propedéutica filosófica 80-81, 795, 841
proposiciones triviales 310, 311, 846
psicogénesis de representaciones no es tema de la *Crítica* 101, 798
psicología racional 50, 51-52, 53, 153-157, 265, 267, 335-336, 504, 508, 700-706, 889-889
psicologismo falsamente atribuido a la *Crítica* 240-242, 335-336, 282-383
público y privado 280, 480, 562

Rada, Eloy 122, 123, 125, 126, 806, 905, 906, 907
Raphson, Joseph 756
ratio exsistentiae y *ratio veritatis* 65, 70, 791
razón 45, 765-768; demiurgo de la naturaleza fenoménica 263; radical contingencia de la 490-493, 513-514, 629; uso apodíctico e hipotético 621, 631, 632,
razón perezosa (*ignava ratio*) 287, 374, 842
razón y entendimiento 547, 625-626, 726, 765-768
real (lo) y lo lógico 65-71, 76, 211
realidad 577-578, 715
‘realidad’ no es sinónimo de ‘existencia’ 842, 893-894, 903

realidad objetiva 413, 540, 580
receptividad 206-207, 209, 210, 236, 242, 344, 346, 347, 378, 482, 509, 698-699, 852, 853, 854, 917
reconocimiento 381, 382, 393-394, 396, 410, 436-437, 536-537
reflexión trascendental 546
regulativo y constitutivo 597-598, 620-622, 625-628, 636-639, 642
Reich, Klaus 85, 190-192, 564-565, 774-780, 815, 854, 892, 894, 943, 944
Reidemeister; Kurt 175-178, 913
Reimarus, Hermann Samuel 891
Reinhold, Karl Leonhard 768, 787, 848, 850, 895
relatividad newtoniana 806
relatividad, teoría de la 596, 606, 607, 608, 908, 909
Rémond, Nicolas 805
“revolución copernicana” 397, 438-440, 668, 874
Riehl, Alois 85, 184, 660-661, 664-665, 784, 843, 921-922
Riemann, Bernhard 113, 117, 118, 804
Robinson Crusoe 870
Robinson, Lewis 793
Rohault, Jacques 810
Rotenstreich, Nathan 918
Rüdiger, Andreas 57, 812
Russell, Bertrand 850

Saccheri, Giovanni Girolamo 106
Sartre, Jean Paul 828
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 423, 660, 853, 919
Scholz, Heinrich 787, 901
Schopenhauer, Arthur 355, 601, 856, 878
Schrader, George 836
Schultz, Johann 273, 757, 832, 840, 918, 919, 944
Schütz, Ludwig 77
Scott, Robert 870

Sennert, Daniel 810
sensación: ficción científica útil 798
sensibilidad 97, 853-854, 861
sensibilidad y entendimiento 58-59, 75-76, 187, 191, 200-214, 226, 232, 238, 282-283, 289, 290, 328, 351, 365-366, 368-369, 370-371, 467, 468, 488, 490, 501, 504-505, 507, 508-509, 520, 570, 686-687, 693, 695, 790, 852-853, 887
sentido (*Sinn*) 381, 854, 861
sentido interno 159-160, 180, 276-282, 385, 507-510, 685, 706
ser y tiempo 816, 830-831
silogismo e Ideas 615-617
símbolo 543-544, 897
simple 218, 820; alma como sustancia simple 153-156, 266, 701, 703-704; cuerpos simples 146-147; nada hay simple en la experiencia 189, 219, 385-388, 456-457, 459, 701, 821-822
simultaneidad 276, 278, 591, 600-601, 605-608, 826, 862-863
simultaneidad y sucesión 220, 599, 607
sinopsis 381
síntesis 312-313, 391, 406, 408, 426, 428, 435, 436, 454, 458, 460, 501-502, 503-504, 510-511, 527, 528, 534-537, 641, 850, 851; obra de la espontaneidad 381, 456, 457, 458, 459, 504-505
síntesis figurativa 503, 504-506, 507, 511
síntesis progresiva 247-248, 448-449, 562-563, 614, 642, 708, 748, 749
síntesis regresiva 619, 748
síntesis triple 380-381, 382-397, 404, 437, 502
sistema 80, 81, 544, 634, 639, 641-643, 913
Smith, Norman Kemp 85, 360, 832, 844, 858-859, 864, 867-868, 874, 931
Sömmering, Samuel Thomas 346
Spinoza, Benedictus 47, 56-57, 59, 153, 181, 182, 184, 204, 207, 217, 572, 574, 836
Stalin, Josif 777
Strawson, Sir Peter 901
Suárez, Francisco 49

subjetividad del espacio y el tiempo 265-271
subjetivismo en la filosofía crítica 279-281, 384, 398
sueño y verdad 480, 582-584
sujeto trascendental 836-837
sustancia 166, 177, 188-189, 214, 215, 216, 218, 343-344, 530, 538-539, 540, 541, 584-585, 587, 588-599, 703, 889-890
Swedenborg, Emanuel 73

teodicea 68-69
teología 50, 52, 68, 714-722
teología y astronomía 133-137
teoría y práctica 132, 351-352, 855
Tetens, Johann Nicholas 382, 766, 767, 846, 862, 881
Thomasius, Christian 46, 766, 784, 891
Thümmig, Ludwig Philip 785
Tieftrunk, Johann Heinrich 816, 877
tiempo 91-92, 125-126, 194-199, 226,256-257, 273-282, 382-390, 427, 586-588, 589-590, 591, 592, 599; asimetría 229-230; ciencia a priori del 248, 256-257, 830-832; determinaciones trascendentales (esquemas) 507, 534-535, 538-540; ¿fluye o no? 125, 539, 807, 890; forma del sentido interno 276, 278-282, 384, 385, 508, 562, 840-841; forma universal de la sensibilidad 276, 278, 279, 281, 384, 507, 538, 563, 586-587, 826, 841; *véase también*: espacio y tiempo, existencia y tiempo, progreso en el tiempo
Tolomeo 133
Tomás de Aquino 816, 876
Tonelli, Giorgio 810, 834
Torretti, Roberto 799, 800, 801, 813, 828, 833, 871, 896, 898, 905, 909
Torricelli, Evangelista 43
trascendental 77-79, 337, 557, 794, 910; *véase también*: deducción trascendental, idealismo trascendental, lógica trascendental, objeto trascendental, sujeto trascendental, trascendente y trascendental
trascendental, filosofía 77, 78, 79, 80, 81

trascendentales (*transcendentalia*) 77, 461
trascendente y trascendental 557, 795, 928
trasformación 800-801
Trendelenburg, Adolf 837, 894
Tucídides 95

Überweg, Friedrich 783
Ulrich, Johann August Heinrich 358, 359, 857
unidad 399, 400, 406, 407-408, 410, 411, 412, 413, 429-430, 433, 435, 450, 460-461, 464-465, 500, 585, 643, 865, 872: *véase también*: forma del mundo, forma de la experiencia
unidad analítica de la conciencia, *véase*: conciencia
unidad sistemática de la experiencia 622-630, 721-722
unidad subjetiva y objetiva de la conciencia, *véase*: conciencia
unidad trascendental de la apercepción, *véase*: apercepción
Urteilskraft (facultad de juzgar, juicio) 621, 630-643, 913

vacío 809
Vaihinger, Hans 360, 361, 362, 382, 813, 837, 858, 864, 867, 868, 931
Valéry, Paul 524
van Cleve, James 813
verdad como concordancia de la representación con el objeto 401
Vleeschauwer, Herman Jean de 83, 85, 327, 357, 763, 764, 816, 856, 857, 858, 859, 862, 891, 902, 920
Volder, Burcher de 805
Vollrath, Ernst 785, 786
Vuillemin, Jules 805

Walsh, W. H. 832
Weierstrass, Karl Wilhelm Theodor 581
Wellington, Arthur Wellesley, Duque de 841
Weyl, Hermann 805

Whitehead, Alfred North 850
Whitrow, G. J. 387, 863
Wolff, Christian 48-60, 70, 545, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 809, 819, 828, 852, 881, 891, 892, 894
Wolff, Michael 894
Wolff, Robert Paul 959
Wundt, Max 85, 766, 784, 785, 788, 790, 812, 815, 852, 890

yo 266-267, 280, 409, 450, 703-704, 821, 936-937; “yo pienso”409, 462-465, 683, 701, 702, 703, 854, 892-893, 937, 943; *véase también*: apercepción, conciencia de sí

Zenón de Elea 810
zétesis (zÆthsiw) y *episteme* (§pistÆmh) 82
Zocher, Rudolf 86, 859
Zusammensetzung (composición, combinación): “único concepto fundamental a priori” 458, 877-878

Table of Contents

Portadilla
Créditos
Dedicatoria
Prefacio a la tercera edición
Prefacio a la primera edición
Cambios introducidos en la tercera edición
Cronología: Kant y su tiempo
Primera Parte: Introducción
Cita 1
1 El tema de la Crítica de la razón pura
2 La metafísica en tiempos de Kant. Estructura y método de la metafísica de Wolff
3 Wolff y Leibniz. Armonía preestablecida. Sensibilidad y entendimiento. Principios de contradicción y de razón suficiente...
4 El joven Kant y la metafísica tradicional. La oposición entre ‘lógico’ y ‘real’ en sus primeros escritos. El problema de la causalidad
5 Crisis de la metafísica y necesidad de un examen de sus fundamentos
6 El camino hacia la filosofía crítica. El nuevo concepto de lo trascendental. Tarea de una filosofía trascendental...
7 Nota sobre las fuentes para el estudio de Kant
Segunda Parte: Espacio y tiempo
Cita 2
1 Generalidades
2 El concepto de espacio en Kant y en nuestros días
3 Concepto psicológico de espacio: los »campos« sensoriales
4 Espacio físico y espacio matemático
5 Estructura del espacio físico según Leibniz, Newton y Kant
6 Las concepciones de Newton y de Leibniz acerca de la naturaleza del espacio físico
7 El problema del espacio en el primer escrito de Kant. La estructura del espacio y la interacción entre las cosas espaciales...

8 La Historia natural y teoría general del cielo. Su lugar en la historia de la astronomía. Posición frente al problema del espacio
9 La Monadología física, ensayo de conciliar la geometría y la metafísica. Divisibilidad infinita del espacio. Teoría de la interacción...
10 Los escritos siguientes. La interacción del alma y el cuerpo en Sueños de un visionario
11 El nuevo método de la metafísica propuesto en la Indagación acerca de la nitidez de los principios de la teología natural y la moral
12 Aplicación del nuevo método al problema del espacio: el escrito de 1768 y el descubrimiento de las contrapartidas incongruentes
13 Las contrapartidas incongruentes en la obra posterior de Kant. Críticas de Louis Couturat y Kurt Reidemeister
14 Tránsito a la doctrina crítica del espacio y el tiempo. La amenaza del espinocismo. Las antinomias como »agente catalítico«...
15 La disertación inaugural De mundi (1770). El distingo entre entendimiento y sensibilidad en la filosofía griega y en la filosofía...
16 Espacio y tiempo son representaciones intui-tivas y a priori: argumentos del De mundi
17 Espacio y tiempo son representaciones intuitivas y a priori: nuevos argumentos de la Crítica
18 Las representaciones del tiempo y el espacio como fuente del conocimiento matemático. Kant y la geometría
19 Subjetividad e idealidad del espacio y el tiempo.Significado de la nueva doctrina. Una supuesta laguna...
20 La doctrina crítica del tiempo y el espacio y la posibilidad del conocimiento metafísico...
Tercera Parte: La deducción de las categorías
Cita 3
A Introducción
B La deducción trascendental: la cuestión del texto
C La deducción trascendental: la versión de 1781
D La deducción trascendental: la versión de 1787
E La llamada »deducción metafísica«
F La metafísica de la experiencia
Cuarta parte: El problema de la cosa en sí
Cita 4

1 El problema
2 El distingo entre fenómeno y cosa en sí y la reforma de la noción de objeto
3 La refutación del idealismo
4 El concepto crítico del nóumeno
5 Crítica de la metafísica especial
6 El acceso a lo suprasensible en la vida moral y los postulados de la razón práctica
Apéndices
I Espacio físico y espacio sensorial en Kant
II Notas adicionales sobre las antinomias
III Cualidades primarias y secundarias
IV ‘Fenómeno’, ‘apariencia’, ‘ilusión’
V Infinitud del espacio: Contra Kästner
VI Sobre la pretendida relatividad del distingo entre juicios analíticos y juicios sintéticos
VII »Deducción metafísica« de las categorías y »exposición metafísica« del espacio y el tiempo
VIII Entendimiento e imaginación en la Crítica del juicio
IX Etapas en el descubrimiento del »hilo conductor« de la deducción metafísica de las categorías (según H. J. de Vleeschauwer)
X Razón y entendimiento
XI La interpretación de la filosofía crítica por Johann Sigismund Beck
XII Con las categorías se puede pensar lo suprasensible, sin conocerlo
XIII La tabla kantiana de las categorías según Klaus Reich
Bibliografía
Índice de conceptos y nombres propios